Volkelt

Erfahrung
u. Denken

<36610375730010



RFAHRUNG UND DENKEN.

KRITISCHE GRUNDLEGUNG

DER

ERKENNTNISTHEORIE.

VON

JOHANNES VOLKELT
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZU BASEL.

HAMBURG UND LEIPZIG.
VERLAG VON LEOPOLD VOSS.
1886.

AHRUNG UND DENKEN.

KRITISCHE GRUNDLEGUNG

DER

ERKENNTNISTHEORIE.

VON

JOHANNES VOLKELT

OFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZU BASEL.

HAMBURG UND LEIPZIG.

VERLAG VON LEOPOLD VOSS.

1886.

Vorrede.

Als ich vor sechs Jahren meine Untersuchungen über die Erkenntnistheorie Kants veröffentlichte, geschah dies mit dem Vorsatze, die systematische Durchführung der erkenntnistheoretischen Grundauffassung, von der aus ich die Analyse der Kantischen Vernunftkritik unternommen hatte, zum Gegenstande meiner nächsten gröfseren Arbeit zu machen. Einmal war es ein subjektives Bedürfnis, was mich dazu antrieb. Von Jahr zu Jahr hatte sich mir der mafsgebende, grundlegende Charakter, den die Erkenntnistheorie für alle übrigen Zweige der Philosophie besitzt, immer deutlicher aufgedrängt. Da ich mich nun zu derselben Zeit mitten in der Arbeit darüber befand, die neuen Gesichtspunkte, mittels deren ich die philosophischen Gedankenkreise meiner Jugend einer tiefgreifenden Umbildung unterzog, zu begründen und auszugestalten, so lag mir begreiflicherweise nichts so sehr am Herzen, als unter den erworbenen neuen Gesichtspunkten gerade die Erkenntnistheorie auszubauen. Meine umgestaltete Denkweise sollte hierdurch in meinen eignen Augen eine unanfechtbare Grundlage erhalten. Hierzu gesellte sich als ein mehr objektiver Antrieb die immer fester werdende Überzeugung, dafs die von mir angesponnenen Gedankengänge geeignet

seien, einerseits die erkenntnistheoretischen Bemühungen der Gegenwart in der von ihnen eingeschlagenen Richtung weiterzuführen, und anderseits doch gewisse folgenschwere Einseitigkeiten und Verirrungen derselben in haltbarer Weise zu vermeiden.

Das vorliegende Buch ist das Ergebnis der infolge dieser Antriebe angestellten und seither ununterbrochen gepflogenen Erwägungen. Ich beschränkte mich absichtlich und aus gutem Grunde auf die Darstellung des grundlegenden Teiles der Erkenntnistheorie und liefs demgemäfs alle Untersuchungen, die in die besonderen Teile derselben gehören, streng beiseite. Der Leser mufs es sich daher gefallen lassen, dafs öfters auf Fragen und Schwierigkeiten hingewiesen wird, die doch in dem Buche keine Erledigung finden.

Wenn ich meine Untersuchungen, nachdem sie zum Abschlufs gebracht sind, überblicke, so verhehle ich mir nicht, dafs in ihnen die Mühe des Suchens und Arbeitens manchmal vielleicht allzu stark hervortritt. Der Leser wird möglicherweise zuweilen den Eindruck haben, dafs ich mir gewisse Schwierigkeiten allzu oft und allzu peinlich in den Weg stelle, dafs ich es mit dem Fortschaffen mancher Einwände zu gründlich nehme, dafs ich auf gewisse fundamentale Gesichtspunkte zu oft zurückkomme, und dafs ich mir mit der Reflexion und dem Rechenschaftgeben über die Art meines Verfahrens zu viel zu schaffen mache. Liefse sich, so wird man mit einem gewissen Rechte fragen können, derselbe Gegenstand, ohne Abbruch an Wissenschaftlichkeit, denn nicht weniger mühevoll darstellen, nicht ansprechender und einladender entwickeln? Es möge indessen folgendes nicht vergessen werden.

Es sind die elementarsten, am meisten grundlegenden Fragen der Philosophie und des Wissens überhaupt, mit denen sich diese Schrift beschäftigt. Von der Beantwortung derselben hängt das Urteil über den Wert, die Leistungsfähigkeit und die Methoden

des Erkennens und der ganze Aufbau der übrigen Wissenschaften ab. Wenn daher irgendwo ein genaues, ja peinliches Achten auf jedweden Schritt des Verfahrens, ein erschöpfend gründliches Eingehen auf alle irgendwie beachtenswerten Schwierigkeiten und Einwände dringend von nöten ist, so ist es auf diesem Gebiete der Fall. Ja, ein Zuviel an dornenvoller Gründlichkeit, wie ich es von meinem Buche gern zugebe, wird hier weit eher zu entschuldigen sein als ein vorwiegendes Ausgehen auf glatten und bequemen Flufs der Gedankenreihen.

Ferner aber ist auch zu bedenken, dafs diejenigen Bücher, die dem Leser die Mühe und Anstrengung des Verfassers zu spüren geben, ihn auch weit mehr in die Gedankenarbeit desselben einführen, ihn weit mehr in das Werden und die Entwickelung der Art, wie er des Gegenstandes Meister zu werden versucht, hineinblicken lassen und ihn auf diese Weise weit energischer zum Mitdenken nötigen. Vielleicht wird auch für manchen Leser der folgenden Untersuchungen dies gesteigerte Zutagetreten des logischen Arbeitens eine Quelle der Anregung und Befriedigung werden.

Wer eine erkenntnistheoretische Arbeit vollendet hat, kann sich nicht des erhebenden und ermutigenden Gefühles erfreuen, etwas mit den Werten und Gütern der Menschheit unmittelbar Zusammenhängendes geleistet zu haben. Seine Arbeit trägt im Verhältnisse zu dem, worin das Glück und Heil der Menschheit liegt, den Charakter des ganz von fern Vorbereitenden und höchst indirekt Vermittelnden. Es wird daher auch nicht ausbleiben, dafs den Erkenntnistheoretiker zuweilen ein gewisses Gefühl der Unbefriedigung überkommt. Wenn er sein Arbeiten etwa mit demjenigen des Moralphilosophen, des Psychologen oder auch des Geschichtsforschers vergleicht: wie unlebendig und künstlich mufs ihm das seinige nicht erscheinen! Gegen solche Stimmungen wird er sich in der Gewifsheit zu befestigen haben, dafs die von

ihm behandelten Fragen die allererste und unentbehrlichste Aufgabe des Erkennens ausmachen, und daſs die Lösung dieser Aufgabe auch für das konkrete Erkennen der herrlichen Fülle des Weltinhalts, wenn auch in höchst indirekter Weise, von unberechenbarem Nutzen werden müsse. Dazu wird sich der weitere ermutigende Gedanke gesellen, daſs die Ergebnisse der Erkenntnistheorie vor denen der übrigen philosophischen Wissenschaften den nicht geringen Vorzug einer gröſseren Evidenz und Klarheit besitzen.

Basel, den 18. August 1885.

Johannes Volkelt.

Übersicht des Inhalts.

Erster Abschnitt.

Die wissenschaftliche Notwendigkeit der Erkenntnistheorie.

Zweiter Abschnitt.

Die reine Erfahrung als Erkenntnisprinzip.

Dritter Abschnitt.

Das Erkenntnisprinzip der logischen Notwendigkeit in seiner allgemeinen Bedeutung.

Vierter Abschnitt.

Das Erkennen als Zusammenwirken von Erfahrung und Denken.

Fünfter Abschnitt.

Die subjektiven Faktoren des Erkennens.

Sechster Abschnitt.

Der Begriff in seiner Bedeutung für das Erkennen.

Siebenter Abschnitt.

Die Arten und Ursprünge der Ungewifsheit des Erkennens.

Achter Abschnitt.

Schlufsbetrachtungen.

ERSTER ABSCHNITT.

DIE WISSENSCHAFTLICHE NOTWENDIGKEIT DER ERKENNTNISTHEORIE.

Erstes Kapitel.

Die Erkenntnistheorie als voraussetzungslose Wissenschaft.

1. Jede Wissenschaft — mit alleiniger Ausnahme derjenigen, die sich eben durch diese Erörterungen als notwendig herausstellen soll — macht eine gewisse Voraussetzung über die Möglichkeit des Erkennens. Zum mindesten besteht die stillschweigende Annahme, dafs es überhaupt ein objektives Erkennen gebe; meistenteils indessen tritt noch die weitere Voraussetzung hinzu, dafs, abgesehen von dem Erkennen im allgemeinen, auch die Möglichkeit der besonderen Wissenschaft, um die es sich gerade handelt, einfach feststehe. Denn nur selten sind die Wissenschaften so vorsichtig, bevor sie in die Untersuchung ihres Gegenstandes eintreten, sich die Frage nach den Grenzen, die sich speziell auf ihrem Gebiete vielleicht dem menschlichen Erkennen entgegenstellen, vorzulegen. Niemals aber kommt es ihnen in den Sinn, die Möglichkeit des Erkennens überhaupt zu bezweifeln und zu prüfen. Und es ist dies auch ganz in der Ordnung; denn wollte jede Wissenschaft ab ovo, mit der Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit des Erkennens überhaupt, anfangen, so würde sie sich damit Untersuchungen aufbürden, die sowohl nach Gegenstand wie Methode von dem, was sie eigentlich betreiben will, grundverschieden wären. Auch müfste dann jede Wissenschaft mit genau denselben und zudem höchst weitläufigen und verwickelten Erörterungen beginnen. Es wird daher, wenn solche Erörterungen überhaupt nötig sind, das Amt einer besonderen Wissenschaft sein, sie zu führen.

Das Entscheidende für die Anerkennung der Notwendigkeit einer besonderen Wissenschaft von der Möglichkeit des Er-

kennens oder einer Erkenntnistheorie liegt darin, dafs sich gegen die Möglichkeit des objektiven Erkennens gewichtige und wohlbegründete Zweifel erheben. Dies ergibt sich einfach aus der unbestreitbaren Erwägung, dafs alle Akte, die darauf Anspruch machen, ein objektives Erkennen zu sein, unabtrennbar an das erkennende individuelle Bewufstsein gebunden sind, dafs sie sich zunächst und unmittelbar nirgends anderswo als im Bewufstsein des Individuums vollziehen, und dafs sie über das Bewufstsein des Individuums hinauszugreifen und das Gebiet des draufsen liegenden Realen zu erfassen oder zu betreten völlig aufser stande sind. Es mag sein, dafs diese Akte mehr sind, als blofse individuelle Bewufstseinsvorgänge, ja es mag vielleicht absurd sein und nach Unzurechnungsfähigkeit aussehen, wenn jemand im Ernste meinen sollte, dafs ihnen kein weiteres Sein und Gelten zukomme. Allein zunächst, d. i. vor aller Untersuchung über das Erkennen und seine Möglichkeit, drängt sich die Frage auf, wie sich denn Gewifsheit darüber erlangen lasse, dafs die Bewufstseinsakte, in denen das Erkennen besteht, mehr seien als ganz individuelle, objektiv nichtssagende Vorgänge; wie wir darauf bauen können, dafs diese Akte auf die Zustimmung anderer Individuen rechnen und für eine objektive Wirklichkeit Geltung beanspruchen dürfen. Bevor eine besondere Untersuchung diese Frage beantwortet hat, ist mit jedem Erkenntnisakt, der objektiv gelten will, nur soviel als unbezweifelbar ausgesagt, dafs wir uns die objektive Geltung seines Inhalts vorstellen, nicht dafs der Inhalt wirklich ein objektives Bestehen hat. Und es beruht dieses Bedenken nicht etwa auf einer läppischen Spitzfindigkeit; sondern es handelt sich hier um eine Schwierigkeit, die das Erkennen an seiner Wurzel angreift. Das Erkennen ist ein durch und durch subjektiver Akt: daher wird uns durch dasselbe unmittelbar und ohne weiteres nicht mehr verbürgt, als dafs sein Inhalt in meinem Bewufstsein anwesend ist. Es wird daher besonderer Erörterungen bedürfen, ob das Erkennen sich in Bezug auf seine Geltung qualitativ und prinzipiell in der That von den subjektiven Gefühlen der Lust und Unlust unterscheide. Vor einer solchen Untersuchung droht das Erkennen, wie mein Müdigkeits- oder Behaglichkeitsgefühl nicht mehr als ein individueller Bewufstseinsvorgang zu sein.

2. Es wäre verkehrt, einzuwenden, dafs, auch ohne eine eigene, der Möglichkeit des Erkennens gewidmete Untersuchung, allein schon die Thatsache der empirischen Wissenschaften, die doch eine Menge allgemein oder fast allgemein anerkannter Sätze enthalten, jenen Zweifel schwinden oder doch als nicht beachtenswert erscheinen lasse. Ich will die Behauptung, dafs es eine Menge wissenschaftlicher Erkenntnisse gebe, denen jeder oder fast jeder normal Denkende zustimmt, unangefochten hinnehmen. Allein es fragt sich, ob die allgemeine Anerkennung, die eine grofse Anzahl von Urteilen und Lehren bei den normal Denkenden unserer Zeit geniefst, an sich schon das objektive Erkennen zu dem Rang einer vernünftiger Weise nicht weiter bezweifelbaren Thatsache erheben könne? Dagegen liefse sich zunächst schon die Erwägung geltend machen, dafs die allgemeine Verbreitung eines Vorstellungsmechanismus, der die Menschen in gewisse übereinstimmende Illusionen unwiderstehlich einspinnt, keineswegs eine von vornherein ausgeschlossene Unmöglichkeit ist. Besitzt doch nach Kant der Mensch in der That wenigstens in einem Teile seines Denkens, in der theoretischen „Vernunft“, ein solches Vermögen, das ihn unwiderstehlich in Schein und Blendwerk stürzt! Allein auch ohne die Hilfe einer solchen Erwägung, also ganz direkt, ist es einleuchtend, dafs die Behauptung von der allgemeinen Anerkennung, deren sich so viele Sätze erfreuen, möge sie durch noch soviele Belege gestützt sein, jenem fundamentalen Zweifel genau ebenso ausgesetzt ist, als irgend ein andres Urteil, das objektiv gelten will. Ihre Voraussetzung hat die Behauptung von der allgemeinen Anerkennung in der Annahme, dafs eine unbestimmte Zahl denkender Subjekte aufser mir existiere. Schon diese Voraussetzung steht jenem fundamentalen Zweifel gegenüber völlig wehrlos da. Über allen Zweifel erhaben ist nur soviel, dafs ich die Vorstellung einer grofsen Menge denkender Subjekte habe, dafs unter meinen Wahrnehmungen, besonders unter denen des Gesichts und Gehörs, auch solche vorkommen, die ich unwillkürlich als unmittelbare Kundgebungen anderer denkender Subjekte deute. Allein dafs dieses Deuten in seinem Rechte sei, ist vor jenem fundamentalen Zweifel nicht geschützt. Dieser Zweifel wäre nur dann niedergeschlagen, wenn ihm eine besondere Untersuchung

gewidmet und dabei das glückliche Ergebnis erzielt worden wäre, dafs gewisse Gründe vorliegen, denen er nichts anhaben könne. Solange man dagegen diesen Zweifel einfach bei Seite läfst und als nichtvorhanden ansieht, wird seine Macht auch durch noch so viele Belege allgemein anerkannter wissenschaftlicher Wahrheiten in keiner Weise erschüttert.

Ein ebenso fehlgehender Einwand wäre es, dafs das Erkennen sich allein schon durch die Zusammenstimmung mit der Wirklichkeit gegenüber jenem Zweifel rechtfertigen könne. Denn zu diesem Zwecke müfste es möglich sein, das Erkennen mit der Wirklichkeit zu vergleichen. Allein indem ich dies zu thun versuche, ist es ja nicht die Wirklichkeit als solche, die ich zum Vergleichen herbeiziehe, sondern schon die für mein erkennenwollendes Bewufstsein vorhandene, zu dem Erkenntnisvorgange gehörige Wirklichkeit. Was das Erkennen in seine Hand bekommt, ist ja zunächst und unmittelbar immer schon in die Form individueller Bewufstseinsakte eingegangen. Es ist daher ganz unmöglich, den Inhalt meiner auf ein objektives Erkennen Anspruch erhebenden Bewufstseinsakte mit dem Gegenstande selbst, der erkannt werden soll, zu vergleichen.

Ein dritter Einwand könnte dahin gehen, dafs in der Bestätigung durch die Erfahrung, d. h. in dem wirklichen Eintreten solcher Erfahrungen, deren Eintreten vorhergesagt wurde, ein unbezweifelbarer Beweis für die objektive Bedeutung des Erkennens liege. In diesem Falle würde das alltägliche Leben und vor allem die Naturwissenschaft eine Fülle unwidersprechlicher Zeugnisse für die Objektivität des Erkennens enthalten. Wer sich indessen den Sinn und die Tragweite unseres Satzes, dafs jeder Erkenntnisakt sich restlos im individuellen Bewufstsein vollzieht und nicht um Haaresbreite darüber hinausgeht, ein für allemal klar gemacht hat, der wird auch für diesen Einwand nur ein Lächeln übrig haben. Denn auch die Bestätigung durch das vorhergesagte Eintreten der Erfahrung führt durch sich allein nicht über den Kreis des eigenen Bewufstseins hinaus. Ohne vorhergehende Untersuchung und Beseitigung jenes fundamentalen Zweifels besagt sie nur dies, dafs, wie in meinem Bewufstsein das Vorhersehen voranging, so auch in meinem Bewufstsein das Eintreffen nachfolgt.

3. Es wäre vergebliche Mühe, sich auf die Widerlegung anderer möglicher Einwände einzulassen. Der unkritische Mensch, der die prinzipielle Grenzscheide, die zwischen seinem Bewufstsein und allem draufsen Liegenden besteht, nicht in ihrer Tragweite begriffen hat, wird gegen alle solche Bemühungen taub bleiben. Er wird sich nun einmal seinen mystisch-realistischen Glauben nicht nehmen lassen, dafs sein Bewufstsein unmittelbar mit den realen Dingen als solchen verkehre und sie sozusagen in ihrer Selbstheit in seinem Bereich besitze, und wird aus diesem Glauben heraus die gründliche Beschäftiguug mit jenem fundamentalen Zweifel für eine müfsige Liebhaberei einiger spitzfindiger Köpfe halten.

Sehr häufig wird auch von Philosophen jene Bezweifelbarkeit aller objektiven Erkenntnis in ihrer Bedeutung für die Wissenschaft vom Erkennen und für die Philosophie überhaupt weitaus unterschätzt. Man meint, es sei jener subjektivistische Mangel nun eben einmal das allgemeine Schicksal des Denkens, gegen das sich nicht ankämpfen lasse; aber da wohl noch niemand auf Grundlage der Einsicht in jenen Mangel ernstlich auf alle Objektivität des Erkennens verzichtet und sich zum Solipsismus bekannt habe, so sei es verkehrt, von demselben viel Wesens in der Philosophie zu machen. Und so wird wohl jene subjektive Bewufstseinsnatur des objektiven Erkennens hier und da einmal erwähnt, zugleich aber wird zu erkennen gegeben, dafs sich damit nichts anfangen lasse, und dafs sich daran keine weiteren Konsequenzen für das Erkennen knüpfen.[1]) Im Gegensatze hierzu ist an der Einsicht festzuhalten, dafs, wenn irgend etwas die Berechtigung der Erkenntnistheorie zu erweisen im stande ist, dies die unwidersprechliche Erfahrung von dem durchgängig subjektiven Ausgangspunkte, Schauplatze und Daseinselemente alles objektiven Erkennens sein mufs. Ich weifs nicht, welche Erwägung sich dem Erkennen näher legen und stärker aufdrängen könnte, als diejenige, dafs an allen seinen objektiven Feststellungen von vorn-

---

[1]) So erklärt z. B. Lotze die allgemeine Bezweiflung des Erkennens für einen „öden, grundlosen, aus wunderlicher Bekümmernis entsprungenen Skeptizismus“ und läfst ihn für die Gestaltung der Wissenschaft vom Erkennen in keiner Weise von Bedeutung werden (*Logik*, Leipzig 1874. S. 475 ff.).

herein die aus seiner subjektiven Natur entspringende Ungewifsheit nagt. Das Erkennen trägt in seiner eigensten Natur eine beständige Mahnung an seine durchgängige Ungewifsheit, und es sollte gleichgültig darüber hinwegsehen und darin nicht vielmehr den schwerwiegenden Anlafs finden, in gewissenhafter Selbstprüfung sich über die Berechtigung jener Mahnung Rechenschaft abzulegen und jene Schwierigkeit, wie rein subjektive Akte gegründeten Anspruch haben sollen, etwas Objektives zu bedeuten, aus dem erreichbar letzten Prinzipe heraus zu überwinden? In dem folgenden werden allerorten Belege dafür zu finden sein, welche tiefgreifende Wichtigkeit für die ganze Beurteilung und Schätzung des objektiven Erkennens jene hervorgehobene Bezweifelbarkeit besitze.

Es läfst sich die Aufgabe der Philosophie geradezu dahin bestimmen, die Selbstverständlichkeit möglichst einzuschränken. Niemals würde es zu Fortschritten im Erkennen überhaupt kommen, wenn nicht dasjenige, was sich bisher dem Menschen als problemlos, als frei von allen Schwierigkeiten und Unerklärlichkeiten dargestellt hat, in immer steigendem Umfange für ihn diesen Charakter des Selbstverständlichen verlöre und so immer mehr an die Stelle des einfachen, ruhigen Hinnehmens die scharfe Unruhe des theoretischen Fragens und Suchens träte. So lag auch für die Philosophie eine Hauptbedingung ihres Fortschreitens darin, dafs diejenigen allgemeinen Verhältnisse der Erfahrungswelt, bei denen sich die Intelligenz bisher als bei einem einfachen So- und Nichtanderssein beruhigt hatte, immer mehr Anstöfse zu Fragen, Alternativen und verschiedenen Lösungsmöglichkeiten darboten. Da nun über die Philosophie hinaus keine Wissenschaft mehr liegt, welche die von ihr nicht gestellten Probleme übernehmen könnte, so darf von ihr erwartet werden, dafs sie mit ihren Fragen nur vor dem absolut Selbstverständlichen Halt mache. Um diese Erwartung zu erfüllen, wird sie namentlich darauf sorgfältig zu achten haben, dafs sie manches nicht unwillkürlich und ohne es ausdrücklich für etwas absolut Selbstverständliches zu erklären, doch so behandle, als verstände es sich ohne weiteres von selbst. Die ganze moderne Erkenntnistheorie ist aus einer solchen Verschärfung des philosophischen Bewufstseins entsprungen. Man

sah immer deutlicher ein, dafs das Erkennen keineswegs in den Bereich des absolut Selbstverständlichen gehöre, dafs, so naiv und sicher es zunächst sogar von der Wissenschaft ausgeübt werde, es doch Schwierigkeiten beunruhigendster Art in sich berge, und dafs diese Schwierigkeiten vor allem aus seiner subjektiven Bewufstseinsnatur entspringen. Damit war unmittelbar die Forderung gegeben, die Möglichkeit des Erkennens zu einem Probleme der Philosophie zu machen. Nur besafs man in den bei weitem meisten Fällen nicht genug Mut und Konsequenz des Denkens, um den Mangel an Selbstverständlichkeit auf das objektive Erkennen in seinem vollen Umfange (d. h. soweit es irgend auf Allgemeingültigkeit Anspruch erhebt und etwas über das Bewufstsein des erkennenden Subjektes Hinausliegendes bezeichnen will) nachdrücklich auszudehnen und — was damit zusammenhängt — das objektive Erkennen gleichfalls in seinem ganzen Umfange in die erkenntnistheoretische Fragestellung hereinzuziehen.

4. So ist also erwiesen, dafs es eine Wissenschaft geben müsse, welche sich die Möglichkeit und Berechtigung des Erkennens in seinem vollen Umfange und von Grund aus zum Probleme macht. Und diese Wissenschaft führt üblicher Weise den Namen der Erkenntnistheorie. Damit ist natürlich nicht verwehrt, sich das Erkennen auch in ganz anderem Sinne zum wissenschaftlichen Problem zu machen. So wird die Psychologie sowohl als auch die Metaphysik naturgemäfs dazu führen, den Erkenntnisvorgang nach seinem psychischen Zustandekommen und nach seinen in den allgemeinsten Weltprinzipien liegenden Voraussetzungen zu betrachten. Dagegen wird es sich später zeigen, dafs durch die Anerkennung einer Erkenntnistheorie in unserem Sinne die gesonderte Behandlung des Erkennens in der Logik ausgeschlossen und aufgehoben ist. Doch vorderhand geht uns das Verhältnis jener Erkenntnistheorie zur Logik noch nichts an. Wir wissen nur, dafs wir uns der Forderung der Erkenntnistheorie in dem dargelegten Sinne nicht entziehen können.

Es kann nicht zweifelhaft sein, welche Stelle im Aufbau der Wissenschaften dieser so aufgefafsten Erkenntnistheorie gebühre. Die Erkenntnistheorie hat allen anderen Wissenschaften vorauszugehen; sie darf sich in keiner Weise Sätze aus anderen Wissenschaften zur Grundlage geben; sie hat in ihren grund-

legenden Erörterungen alle anderen Wissenschaften wie nicht vorhanden anzusehen; sie ist die im strengsten Sinne voraussetzungslose Wissenschaft. Wer das philosophische Erkennen mit einer andren Wissenschaft beginnt, der kann wohl auch eine gewisse Erkenntnistheorie liefern. Er kann an irgend einer Stelle seiner Erkenntnisunternehmungen, etwa irgendwo in der Psychologie oder Logik oder Metaphysik, auch den Fragen, inwieweit ein Erkennen möglich sei, worin es seine Bedingungen und Schranken habe u. dgl., eine eingehende Beantwortung widmen. Und es wird dies ohne Frage für den lückenlosen Ausbau und die Befestigung seines Standpunktes nützlich sein; ja es kann sich aus einer solchen auf Grundlage mannigfacher Erkenntnisresultate aufgebauten Erkenntnistheorie als weiterer Gewinn die wertvolle Einsicht ergeben, dafs in einer Welt, die so eingerichtet ist, wie es die vorangegangenen Wissenssätze ausdrücklich oder implizite festgesetzt haben, ein Erkennen von gewissem Charakter in der That möglich wäre. Allein ganz unausgemacht bleibt dabei, ob ein solches Erkennen überhaupt möglich sei. Denn worauf beruht für eine solche dogmatische Erkenntnistheorie die Einsicht, dafs die Wirklichkeit jene vorausgesetzte Beschaffenheit besitze? Offenbar doch selbst schon auf der Voraussetzung, dafs dem erst nachher gerechtfertigten Erkennen Gültigkeit zukomme. Wie will ich aber ein Objekt rechtfertigen, wenn sämtliche oder auch nur einige Sätze, auf Grund deren diese Rechtfertigung geschieht, selbst schon ihre Gültigkeit nur der Voraussetzung verdanken, dafs dieses Objekt bereits gerechtfertigt dastehe?

Jede Erkenntnistheorie also, welche logische, psychologische, metaphysische Annahmen voraussetzt, kurz jede dogmatische Erkenntnistheorie würde gerade das Bedürfnis unbefriedigt lassen, das uns die Forderung einer Erkenntnistheorie aufzustellen nötigte. Der Grund, warum wir uns über die Möglichkeit des Erkennens Rechenschaft zu geben für nötig erachteten, war darin gelegen, dafs das Erkennen zunächst nur ein subjektiver Bewufstseinsvorgang ist, also seine objektive Gültigkeit als im innersten Kerne zweifelhaft erscheint. Es wird also eine Rechtfertigung verlangt, welche das Erkennen nicht selbst schon als ein irgendwie unbezweifelbares Faktum voraussetzt. Wir wollen dem Erkennen unmittelbar ins Gesicht sehen, es in seiner ganzen

Blöfse und Mangelhaftigkeit untersuchen. Wir wollen uns nicht den täuschenden Glauben vorspiegeln, als ob das Erkennen sich zum Zwecke seiner Rechtfertigung auf sich selbst als auf eine zugleich über ihm stehende Instanz berufen könnte; — ein Glaube, der an die Geschichte von dem sich selbst an seinem Zopfe in die Höhe ziehenden Münchhausen erinnert. Die Frage hat also nicht zu lauten, welche Garantie das Erkennen vermöge gewisser schon als feststehend betrachteter Erkenntnisresultate für die übrigen Erkenntnisbestrebungen gewähre; sondern es sind sämtliche mögliche Erkenntnisresultate auf die eine Seite zu stellen, während auf die andre Seite das Erkennen als solches, d. h. als diejenige Potenz, welche die gesamte erstere Seite zu tragen und zu halten beansprucht, zu treten hat. Und nun ist an dieses von allen Erkenntnisresultaten losgelöste, blanke Erkennen die Frage zu richten, welche Mittel und Bürgschaften es aufzuweisen habe, um die Gültigkeit nicht etwa nur dieser und jener, sondern der Erkenntnisresultate überhaupt zu rechtfertigen. Wir dürfen daher schon hier sagen: die Erkenntnistheorie hat auf das individuelle Bewufstsein, in welchem das Erkennen zunächst vorliegt und sich vollzieht, einzugehen und zu fragen, aus welchen bewufsten Quellen für das Bewufstsein die Überzeugung von der objektiven Gültigkeit des Erkennens entspringe. Es sind also die allen Erkenntnissen sachlich vorausgehenden Ursprünge der Gewifsheit aufzudecken und daraufhin zu prüfen, ob und in welchem Grade sie die Gültigkeit des Erkennens garantieren.

Solange eine solche Erkenntnistheorie nicht existiert, hat die Wissenschaft einfach ihre Pflicht nicht erfüllt. Solange das Erkennen, um sich zu rechtfertigen, sich immer wieder schon auf gewisse Erkenntnisresultate als eine über ihm stehende Instanz beruft, mufs sich die Wissenschaft den Vorwurf gefallen lassen, dafs sie ihrem eigenen Elemente und Organe, dem Erkennen, nicht rücksichtslos nahe zu treten wage, dafs sie sich seine Ansprüche bis in die letzte Tiefe zu prüfen scheue, ja dafs sie, indem sie doch das Erkennen nach seiner Berechtigung zu untersuchen vorgibt, vor sich selbst Komödie spiele. Und was will denn bei dem Mangel einer voraussetzungslosen Rechtfertigung des Erkennens die Wissenschaft gegenüber den verschiedenen

Zweifeln, die das Erkennen als eine Fiktion, als eine bedeutungslose Seifenblase verdächtigen, in gegründeter und beruhigender Weise antworten? Ja noch mehr: läuft die Wissenschaft, solange eine solche kritische Erkenntnistheorie fehlt nicht Gefahr, über Bedeutung, Leistungsfähigkeit, Grenzen und Kriterien des Erkennens vage und irrige Vorstellungen zu hegen und bald in Überschätzung bald in Unterschätzung zu geraten? Eine Wissenschaft, die sich über die eigentlichen Gründe der Gewifsheit, über das Mafsgebende und Tragende in der Geltung des Erkennens keine voraussetzungslose Rechenschaft gibt, wird auch in ganz konkreten Fällen und speziellen Fragen, sobald es sich um die Feststellung der Schranken und Kriterien des Erkennens handelt, nur zu leicht in ein dunkles, instinktartiges Tappen hineingeraten.

Wenn die Forderung der Voraussetzungslosigkeit in diesem Sinne verstanden wird, so ist sie, wie sich zeigen wird, ganz wohl durchführbar. Zu einer Absurdität würde sie nur dann, wenn man sie im psychologischen Sinne auffassen wollte. Es versteht sich von selbst, dafs ich, um überhaupt nur die Forderung einer Erkenntnistheorie als einer voraussetzungslosen Wissenschaft aussprechen zu können, allerhand Wissen besitzen mufs. Nur wer da weifs, was Erkennen, Wahrheit, Wissenschaft bedeutet, und nur wer auf dem Felde der Wissenschaft mannigfach gearbeitet hat, ist in der Lage, diejenigen Reflexionen anzustellen, die zu der oben ausgesprochenen Fassung des Problems führen. Kurz es ist ein sehr verwickelter Bildungsgang, ein Aufsteigen vom naiven Hinnehmen der Eindrücke bis zu einem im hohen Grade verfeinerten Verarbeiten derselben vorausgesetzt, wenn die Forderung einer voraussetzungslosen Erkenntnistheorie hingestellt wird. Jene Voraussetzungen sind aber für diese Forderung ganz unschädlich. Durch meine Forderung sind nur diejenigen Voraussetzungen verboten, deren die Sätze der Erkenntnistheorie zu ihrer Geltung bedürfen, die als wahr zugestanden sein müssen, wenn die Sätze der Erkenntnistheorie Wahrheit besitzen sollen. Mit einem Worte: logische, wissenschaftliche Voraussetzungen dürfen der Erkenntnistheorie nicht zu Grunde liegen. Jene erwähnten Voraussetzungen jedoch sind psychologischer oder faktischer Natur und daher in beliebigem Umfange erlaubt. Sie stehen nicht in notwendiger Beziehung zu der Frage nach dem

Grunde der Geltung derjenigen Sätze, denen sie allerdings zur psychologischen Voraussetzung dienen. Wenn ich z. B. sage: mein Erkennen ist ein Vorgang in meinem Bewufstsein, so ist dieser Satz logisch oder wissenschaftlich voraussetzungslos; denn frage ich, aus welchen Gründen er wahr sei, so kann die Antwort nur in dem Hinweis auf seine Selbstverständlichkeit bestehen, er bedarf keiner Gründe, keiner Beweise, und es würden sich solche auch nicht beibringen lassen; wer die Worte des Satzes versteht, muss ihm ohne weiteres zustimmen. Und doch müssen, wenn jemand in die Lage kommen soll, diesen Satz auszusprechen, sehr zahlreiche und verwickelte psychologische Bedingungen erfüllt sein.[1]) — Ich werde bald auf eine für unser Problem sehr wichtige Seite dieser psychologischen Voraussetzungen zu sprechen kommen.

5. Ich habe die Notwendigkeit der Erkenntnistheorie von dem prinzipiellsten Punkte aus dargethan, und ich wurde dabei von selbst zu der weiteren Forderung geführt, dafs diese Wissenschaft im strengsten Sinne voraussetzungslos zu behandeln sei. Jener prinzipiellste Punkt aber, die subjective Natur jedes Erkenntnisaktes, erscheint von um so gröfserem Gewichte, als erfahrungsgemäfs und nach allgemeinem Zugeständnisse die Unsicherheit des Erkennens sich über einen fast erschreckend weiten Umfang erstreckt. Wenn das menschliche Wissen überall oder fast überall mit dem Bewufstsein der Unumstöfslichkeit erworben würde, und wenn das, was dem einen für unumstöfslich gilt, immer auch die Anerkennung aller anderen besäfse, dann könnte man jenen Hinweis auf die ausschliefsliche Bewufstseinsexistenz des Erkennens mit einem gewissen Schein von Recht als eine spitzfindige Grübelei verdächtigen; man könnte fragen: wozu in aller Welt man sich mit einem Mangel so ernsthaft beschäftigen solle, der in der Theorie wohl vorliege, aber von keinen praktischen Konsequenzen begleitet sei. Indessen zeigt auch eine flüchtige Umschau in der Geschichte des menschlichen Wissens, dafs, wohin man auch blicken mag, sich nahezu überall Unge-

---

[1]) Damit erledigen sich die Bedenken, welche Schuppe in dem Aufsatze: *„Zur voraussetzungslosen Erkenntnistheorie“* meiner Forderung einer voraussetzungslosen Erkenntnistheorie entgegengehalten hat (*Philosophische Monatshefte,* 1882. Heft VI und VII. S. 375 ff.). Sie beruhen auf einer Verwechselung der psychologischen und wissenschaftlichen Voraussetzungen.

wifsheit einmengt, bald annagend, bald unterwühlend, bald völlig umstürzend. Trotz des gründlichsten, angestrengtesten und gewissenhaftesten Forschens herrschen auf fast allen Gebieten, selbst in den sogn. exakten Wissenschaften, prinzipielle Meinungsverschiedenheiten in grofser Menge. Betrachten wir, was den jeweilig fortgeschrittensten und anerkanntesten Denkern als ausgemacht und bleibend gilt, so begegnet uns ein wahrhaft entmutigendes Auf und Nieder, ein rastloser Wechsel von Aufbauen, Umbauen und Niederreifsen. Ganz besonders niederdrückend aber wirkt die Wahrnehmung, dafs es uns oft, selbst beim besten entgegenkommenden Willen, unmöglich ist, uns von so vielem, ja oft vielleicht dem meisten, was wir bei ernsten und fähigen Denkern als bewiesen hingestellt finden, zu überzeugen. Sieht man von dem Konstatieren des Thatsächlichen ab, wiewohl auch hierin Unsicherheit und Wechsel der Ansichten in Menge anzutreffen ist, so gibt es sicherlich unter dem, was jeder von seinem Standpunkt aus als ausgemacht ansieht, nur weniges, was nicht schon allen Ernstes und von ganz vernünftigen Denkern bezweifelt worden wäre, wie sich anderseits kaum etwas so absurd Scheinendes denken läfst, was nicht schon seine Verteidiger gefunden hätte. Angesichts dieser Erfahrungen konnte es nicht ausbleiben, dafs auch über den Umfang und die Grenzen der Erkennbarkeit die verschiedensten Ansichten geherrscht haben und noch herrschen. Mehr oder weniger hat es zu allen Zeiten radikale Skeptiker, resolute Verteidiger des absoluten Wissens und vorsichtige Vertreter von allen möglichen dazwischenliegenden Standpunkten gegeben. Bald erklärte sich das menschliche Wissen für berechtigt, mit stolzer Stirn und entschlossener Hand den Schleier von der Werkstätte der schaffenden Urkraft hinwegzuheben; bald gab es, entmutigt und enttäuscht, alle im Reiche des Übersinnlichen und Unbedingten liegenden Positionen auf und zog sich in kühler Selbstbesinnung in die unmittelbar zugänglichen Bezirke der sinnlichen Erscheinungen zurück; ja zuweilen wurde, wie in der Sophistik und Skepsis des griechischen Altertums, die unbedingte Verneinung der Möglichkeit jedweder Erkenntnis als Losungswort und Prüfstein reifster Weisheit verkündet.

Wenn wir dieses Schauspiel überblicken, so mufs unser wissenschaftliches Gewissen die laute Forderung erheben, dafs

über Grenzen, Bedingungen und Möglichkeit des Erkennens in zusammenhängender und prinzipieller Weise Untersuchungen gepflogen werden. Und damit unser Erkennen ja vor falscher Sicherheit und voreiligem Vertrauen zu sich selbst geschützt bleibe, werden wir an diese Untersuchungen mit dem Vorsatze herantreten müssen, dafs nur dasjenige Wissen als keiner Rechtfertigung bedürfend angesehen werde, das auch dem schärfsten Auge und der ungläubigsten Kritik keine Angriffspunkte zur Bezweiflung darbietet. Folgen wir nun diesem Vorsatze, so zeigt sich, dafs sämtliche Akte des objektiven Erkennens, welchen Inhalt sie auch haben mögen, der Kritik eine wunde Stelle zeigen; denn sie alle sind durch und durch lediglich Vorgänge innerhalb des individuellen Bewufstseins und erheben doch Anspruch auf eine mehr oder weniger weit über dasselbe hinausreichende Gültigkeit. So führt daher die Ausführung jenes Vorsatzes zu dem Unternehmen einer voraussetzungslosen Rechtfertigung des objektiven Erkennens in seinem vollen Umfange. Man sieht sonach: jene allbekannten und in die Augen fallenden Eigentümlichkeiten in der Entwickelung der Wissenschaften, die ich zusammenfassend angedeutet habe, sind für sich allein zwar nicht im stande, die voraussetzungslose Erkenntnistheorie in unserem Sinne als notwendig zu beweisen, doch aber führen sie einer solchen in bedeutsamer Weise entgegen. Mit andern Worten: wir werden durch jene historischen Erfahrungen über die Ungewifsheit des menschlichen Wissens dringend aufgefordert, es mit jener fundamentalen Schwierigkeit des Erkennens, die sich an seine subjektive Existenzweise knüpft, ernst zu nehmen und diesen Gesichtspunkt, der für sich allein bei allen, die erkenntnistheoretischen Untersuchungen abgeneigt sind, leicht den Schein des spitzfindig Erklügelten erwecken könnte, für die Gestaltung der Erkenntnistheorie prinzipiell mafsgebend sein zu lassen.

6. Nach den bisherigen Erörterungen darf ich die voraussetzungslose Erkenntnistheorie auch als Theorie der Gewifsheit bezeichnen. Das objektive Erkennen ist uns durchaus nur in der Weise eines individuellen Bewufstseinsvorganges gegenwärtig. Mit andern Worten: wir haben nur insofern ein Erkennen, als wir dessen gewifs sind, ein solches zu haben;

wir erkennen immer nur durch Vermittelung und in Form der Gewifsheit. Es dürfen sich daher die Fragen, die sich zunächst an das Erkennen richten, nur darauf beziehen, wie und wodurch sich das Erkennen unserem Bewusstsein als objektiv verbürge, worauf sich unser Vertrauen zu den Erkenntnisakten gründe, was unser Bewufstsein dazu berechtige, gewisse Akte für mehr als subjektiv zu halten. Es wird also die Gewifsheit, die unser Erkennen begleitet, zu rechtfertigen sein. Nur von der Seite der Gewifsheit aus läfst sich die Rechtfertigung des Erkennens unternehmen. Ist die Gewifsheit, deren wir im Erkennen inne werden, gerechtfertigt, dann ist auch das Erkennen selber verbürgt. [1])

Aber nicht nur zu Beginn, sondern auch im ganzen weiteren Verlaufe der Erkenntnistheorie, d. h. solange es sich um die Frage nach der Möglichkeit des Erkennens handelt, wird sich die Untersuchung stets an die Gewifsheit zu halten haben und nur durch Vermittelung dieser subjektiven Seite wird auszumachen sein, wieviel Objektivität wir dem Erkennen zusprechen dürfen. Setzen wir den Fall, es sei das objektive Erkennen bis zu einem gewissen Grade bereits gerechtfertigt, und es handle sich nun darum, eine neue Seite oder Form des Erkennens auf ihre objektive Bedeutung zu prüfen: so wird dies nur so geschehen können, dafs dabei auf die Vorgänge der Gewifsheit und Ungewifsheit, durch welche sich diese neu zu prüfende Weise des Erkennens kundgibt, in erster Linie geachtet wird. Immerhin mag diese neue Erkenntnisweise sich mit Notwendigkeit aus den schon gerechtfertigten Erkenntnisformen ableiten und beweisen lassen und in diesem Ableiten und Beweisen die gesuchte Rechtfertigung liegen: so ist es doch immer nur die individuelle, subjektive Stimme der Gewifsheit und Ungewifsheit, wodurch sich dies Ableiten und Beweisen als vertrauenswürdig beweist. So werden also alle Bürgschaften, welche die Erkenntnistheorie für die Objektivität des Erkennens aufstellt, immer doch schliefslich an der subjektiven

---

[1]) Ähnlich bestimmt GEORG NEUDECKER (*Das Grundproblem der Erkenntnistheorie,* Nördlingen 1881. S. 3 f.) die Aufgabe der Erkenntnistheorie. Er hebt hervor, dafs die Erkenntnistheorie erst dann allen Dogmatismus abstreife, wenn sie vor allem die subjektive Seite des Erkennens, die Gewifsheit, untersuche.

Gewifsheit und Ungewifsheit zu messen sein. — Hiermit ist, wie gleich hier voraus bemerkt werden mag, keineswegs ausgeschlossen, dafs sich uns *in der Form der subjektiven Gewifsheit* eine sachliche, objektive, überindividuelle Notwendigkeit kundthue.

Wenn die Erkenntnistheorie berechtigt sein sollte, die individuelle Bewufstseinsform zu überspringen und gleich von vornherein mit objektiven Münzen zu hantieren, so müfste unser Erkennen eine von der gegenwärtigen himmelweit verschiedene Beschaffenheit haben. Es müfste entweder dann das Erkennen der Gegenstände mit dem Erzeugen ihrer durch das Erkennen gemeinten Existenz identisch sein; es dürfte für das erkennende Bewufstsein kein Draufsen, kein Jenseits geben, auf das sich das Erkennen bezöge; das ideelle Objekt des Erkennens müfste eo ipso mit der realen Existenz desselben zusammenfallen; kurz unser Erkennen müfste ein Erschaffen im strengsten Sinne sein. Oder es müfste auf eine schlechthin übernatürliche Weise die Wahrheit als solche, d. h. ohne dafs dabei die Gewifsheit als entscheidende Instanz in Frage käme, unserem Bewufstsein eingegraben sein. Allein da weder unser Verstand die erkannten Objekte zu erschaffen im stande ist, noch auch die Wahrheit durch Magie und Offenbarung, durch Flammen- und Sternenschrift unserem Bewufstsein verkündet wird, so mufs sich jede Untersuchung, die das Erkennen rechtfertigen will, auf die subjektiven Gewifsheitsphänomene einlassen und die Rechtfertigungsversuche auf diese stützen. Nicht nur etwa die Darstellungen der Logik von Hegel und aus seiner Schule, sondern auch solche Erkenntnislehren, die prinzipiell die subjektive Daseinsnatur des Erkennens anerkennen, verfahren in der Regel nicht subjektiv genug, werfen ihren Anker viel zu wenig in den subjektiven Gewifsheitserscheinungen, prägen und bauen von vornherein viel zu selbstverständlich in der Substanz des Objektiven. Indem ich also die Erkenntnistheorie als Gewifsheitslehre bezeichne, so ist damit ein durchgreifender Zug in der Gestaltung derselben angekündigt. — Übrigens erhellt aus der ganzen Darstellung, dafs dieser subjektive Charakter und jene Voraussetzungslosigkeit untrennbar aneinander geknüpft sind und sich aus einer und derselben Fundamentaleinsicht ergeben.

7. Ich setze mir in diesem Buche nicht die Aufgabe, die Erkenntnistheorie in ihrem ganzen Umfange darzustellen. Meine Aufgabe hat weit engere Grenzen; ich beabsichtige nur, den grundlegenden und prinzipiellsten Teil der Erkenntnistheorie zu entwickeln. Und es wird leicht zu sagen sein, worin das allgemeine Thema dieses grundlegenden Teiles zu bestehen habe. Wenn die ganze Erkenntnistheorie nichts andres ist, als die erschöpfende Behandlung der Frage, ob und inwieweit und in welchem Sinne sich das objektive Erkennen rechtfertigen lasse, so wird der grundlegende Teil derselben ohne Zweifel sich mit der Frage nach den letzten Erkenntnisprinzipien zu beschäftigen haben, d. h. mit der Frage: auf welchen einfachen, nicht weiter zurückführbaren Prinzipien es beruhe, dafs wir unseren Erkenntnisakten objektive Gültigkeit zusprechen, und welcher allgemeine Erkenntniswert, welche prinzipielle Leistungsfähigkeit diesen elementaren Quellen und Wurzeln aller Gewifsheit zukomme. Soll das Erkennen nach seiner Möglichkeit voraussetzungslos untersucht werden, so kann dies nur dadurch geschehen, dafs vor allem darüber Klarheit gewonnen wird, auf welche elementaren Prinzipien sich unsere Gewifsheit, dafs wir objektiv erkennen, gründe. Es ist ganz unmöglich, von irgend welchen konkreten Erkenntnisakten auszumachen, ob ihr Anspruch auf objektive Gültigkeit berechtigt sei, bevor wir nicht wissen, aus welchen letzten Quellen die Gewifsheit des objektiven Erkennens überhaupt entspringe, und mit welchem Rechte und inwieweit wir ihnen trauen dürfen.

Wer jemals die logische und erkenntnistheoretische Litteratur auf die Erörterung dieser Frage hin angesehen hat, wird bekennen müssen, dafs hierin die allergröfste Verwirrung herrsche. So begnügt man sich z. B. sehr häufig mit dem Ausdrucke, dafs in der Übereinstimmung mit der Erfahrung das Kriterium des objektiven Erkennens liege. Dabei käme es nun vor allem darauf an, das, was wirklich Erfahrung ist, in seiner Reinheit herzustellen. Statt dessen aber wird meistens mit dem unkontrollierten Begriffe der Erfahrung, der tausendfache Unerfahrbarkeiten in sich birgt, sorglos und unter dem Anspruche auf grofse Exaktheit operiert. Wieviel Empiristen kommen überhaupt nicht einmal auf den Gedanken, dafs in dem, was man so ge-

wöhnlich Erfahrung nennt, gar viele Elemente enthalten seien, die eine Ergänzung, Weiterführung, Vertiefung des in der Erfahrung Gegebenen bedeuten, und die daher an sich absolut unerfahrbar sind, wiewohl sie unwillkürlich zu der Erfahrung selbst hinzugeschlagen zu werden pflegen. Damit hängt zusammen, daſs man sich mit dem dunklen Gefühle begnügt, es werde wohl, wenn man sich nicht allzuweit über die unmittelbare Erfahrung hinauswage, diese Erfahrung selbst eine sichere Kontrolle für solche Überschreitungen ihrer selbst abgeben. So begeht man die Verwechselung, in den bloſsen Thatsachen der Erfahrung ohne weiteres Gründe dafür zu erblicken, daſs es sich jenseits der Erfahrungsgrenze, wenn auch in der nächsten Nähe derselben, ebenso verhalten werde.

Anderswo wieder werden der gesunde Verstand, das natürliche Denken, das klare und deutliche Vorstellen, die korrekte Logik, die Evidenz des Beweisens, die innere Übereinstimmung der Erkenntnisresultate, oder etwa ein gewisses unmittelbares Gefühl für das Abgeschmackte und Extreme u. dgl. als Erkenntnisprinzipien entweder stillschweigend vorausgesetzt oder ausdrücklich genannt. Alle diese Maſsstäbe der Erkenntnis sind sowohl eng miteinander verwandt, als auch wieder vielfach voneinander verschieden, und doch wird gar häufig bald der eine, bald der andre einfach als wahrhaftes Erkenntnisprinzip aufgestellt, ohne daſs eine Rechtfertigung auch nur versucht würde, warum gerade in ihm, und nicht in den übrigen, die sicherste Bürgschaft für das Erkennen liegen solle, und ohne daſs auch nur die Frage aufgeworfen würde, ob der aufgestellte Prüfstein ein letztes, nicht weiter zurückführbares Gewiſsheitsprinzip sei, und in welcher Beziehung er zu den elementaren Gewiſsheitsprinzipien stehe.

Es läſst sich von vornherein nicht überschauen, zu welchen Unterfragen die Untersuchung unserer allgemeinen Frage hinführen, welche besondere Aufgaben uns die Erörterung der elementaren Erkenntnisprinzipien auferlegen und an welchem Punkte dieselbe erschöpft sein werde. In anderen Wissenschaften wird die Einteilung durch die in die Augen springende Gliederung des unbezweifelt und fertig vorliegenden Gegenstandes gegeben oder doch durch Erwägungen, die sich leicht an ihn knüpfen lassen, nahegelegt. Wir jedoch haben hier keinen gegebenen

Gegenstand, vielmehr soll die Untersuchung den Gegensand, das objektive Erkennen, erst in seiner Existenzberechtigung darthun und ihm erst ein begründetes Dasein geben. Der voraussetzungslos beginnende Erkenntnistheoretiker ist daher nicht in der Lage, die Einteilung seiner Untersuchung, wie sie sich nachher ergeben wird, von vornherein dem Leser aus naheliegenden Gesichtspunkten plausibel zu machen. Aus diesem Grunde halte ich es für überflüssig, die Gliederung, zu der uns die eigene Ordnung und der notwendige Fortschritt unserer erkenntnistheoretischen Erwägungen von selbst drängen wird, schon an dieser Stelle voraus mitzuteilen. Und ebenso mag vorläufig auch der Punkt unbezeichnet bleiben, an welchem unsere fundamentale Untersuchung das Recht haben wird, sich als abgeschlossen zu betrachten, und wo daher die Erkenntnistheorie in ihre spezielleren Teile übergeht.

8. Nicht, wie man noch vielfach hört, erst mit Kant, sondern schon mit Locke hat die kritische Erkenntnistheorie als ausgebildete Wissenschaft ihren Anfang genommen. Ihre keimartigen Anfänge liegen noch viel weiter zurück. Beide sind freilich noch weit entfernt davon, ihren erkenntnistheoretischen Untersuchungen eine konsequent kritische Haltung zu geben; ja sie haben es sich nicht einmal zum Bewufstsein gebracht, dafs die voraussetzungslose Behandlung die unabweisbare Konsequenz der in kritischem Sinne aufgefafsten Erkenntnistheorie ist. Was die erkenntnistheoretischen Bestrebungen beider dennoch als die bedeutsamen Anfänge der kritischen Erkenntnistheorie anzusehen verpflichtet, dies ist vor allem der Umstand, dafs sie die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis mit dem vollen Bewufstsein von ihrer für die Philosophie fundamentalen und umgestaltenden Tragweite aufgestellt und die umfassende Untersuchung dieses Problems für die grundlegende philosophische Disziplin erklärt haben, von deren Ergebnissen alle anderen philosophischen Erörterungen abhängig zu machen seien.

Es würde zu weit führen, wenn ich hier die erkenntnistheoretischen Bemühungen beider mit einander vergleichen wollte. Ich will nur erwähnen, dafs Locke, der in gar vielen Stücken, vor allem in der Tiefe des Eindringens in das menschliche Bewufstsein, dem deutschen Philosophen weit nachsteht, doch auch

manchen Vorzug vor diesem besitzt. Er fordert mit derselben Schärfe wie Kant, dafs man vor allen anderen Untersuchungen die Fähigkeiten des Verstandes prüfen, die Grenzen des Erkennens ermitteln, den Mafsstab für die Gewifsheit unseres Erkennens finden und das Erkennbare vom Nichterkennbaren scheiden solle. Dabei jedoch schränkt er diese Frage nach der Möglichkeit des Erkennens nicht, wie Kant, auf das aus der reinen Vernunft entspringende, d. h. streng notwendige und allgemeine Erkennen ein, sondern sie gilt ihm, wie seine spätern Ausführungen darthun, ebenso sehr für das zu blofs „komparativer Allgemeinheit" führende empirische Wissen. Und ferner geht er nicht, wie Kant, von der ausdrücklichen Voraussetzung aus, dafs es thatsächlich ein allgemeines und notwendiges Wissen gebe.[1]) Diese von Kant nie ausdrücklich in Prüfung gezogene Voraussetzung steht mit dem Charakter der kritischen Erkenntnistheorie derart in Widerspruch, dafs man sich ernstlich die Frage vorlegen mufs, ob die „Kritik der reinen Vernunft" als kritische Erkenntnistheorie gelten dürfe. Ist nun auch diese Frage aus guten Gründen zu bejahen, so ist doch durch jene dogmatische Voraussetzung die kritische Haltung der Kantischen Erkenntnistheorie in durchgreifender Weise gestört. Mögen nun auch bei Locke im Laufe der Darstellung sich alle möglichen ungeprüften Voraussetzungen einschleichen, ja zum grofsen Teil psychologische Untersuchungen an die Stelle der erkenntnistheoretischen treten, so lastet doch auf seinen Entwickelungen nicht das einengende, starre Dogma, dafs an der thatsächlichen Existenz und Geltung eines allgemeinen und notwendigen (und noch dazu als recht umfassend gedachten) Wissens ein für allemal nicht gezweifelt werden dürfe. Er will überhaupt die Gewifsheit des menschlichen Wissens untersuchen, einen Mafsstab für sie auffinden und sehen, „ob es überhaupt so etwas wie Wahrheit gebe, und ob die Menschheit die genügenden Mittel zur Erlangung einer sicheren Kenntnis derselben besitze".[2])

---

[1]) In meiner Schrift: *„Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt"* (Leipzig 1879), findet man ausführlich nachgewiesen, dafs Kant in der That diese Voraussetzung überall an die Spitze stellt (S. 193 ff.).

[2]) Locke, *An essay concerning human understanding I,* 1. § 2.

Diese freiere, weitere Fassung der Aufgabe erleichtert es dann auch LOCKE, auf die Frage nach den letzten, elementaren Prinzipien und Quellen des Wissens einzugehen, den Erkenntniswert derselben genau zu bestimmen und demgemäfs den Bereich des Erkennens zu ordnen und den verschiedenen Weisen und Zweigen des Erkennens ihre berechtigten Ansprüche und eigentümlichen Schranken zuzuweisen. Ohne Frage ist das vierte Buch seines Essay, wiewohl man es gegen die beiden ersten Bücher meist in den Hintergrund zu stellen pflegt, in erkenntnistheoretischer Beziehung das wichtigste. Hier nun eben findet man in eingehender Weise diese echt erkenntnistheoretischen Untersuchungen über die Prinzipien, Grade und Grenzen der Gewifsheit geführt, wenn auch Einteilung und Fortschritt derselben sich nicht unmittelbar aus den fundamentalen Gesichtspunkten der Erkenntnistheorie ergeben und auf den ersten Blick ein ziemlich zerstreutes Vielerlei darbieten. Auch in dieser Beziehung ist der klare, wiewohl oft ziemlich oberflächliche Engländer dem deutschen Philosophen voraus, der wohl weit tiefer dringt, aber im Auseinandernehmen der Fragen weniger beweglich ist und etwas formalistisch Eingesponnenes hat. Nirgends bei KANT richtet sich die Erörterung ausdrücklich darauf, die letzten Prinzipien der Gewifsheit zu ordnen, gegen einander abzugrenzen, ihre Leistungsfähigkeit zu bestimmen u. dgl. Überall wirken in seinem Denken die letzten Erkenntnisprinzipien in Form von mehr oder weniger dunkel bewufsten Triebfedern. Man denke nur z. B. daran, dafs er die Frage, welches berechtigte Erkenntnisprinzip ihm ermögliche, zu den zahlreichen Bestimmungen des Dinges an sich zu kommen, nirgends sich auch nur vorlegt, trotzdem es sich doch hier um Behauptungen handelt, die mit der phänomenalistischen Grundlage seiner Philosophie in offenbarem Widerstreit stehen, und die daher ganz besonders der erkenntnistheoretischen Rechtfertigung bedürften.

Zweites Kapitel.

Fundamentalschwierigkeit, Ausgangspunkt und Methode der Erkenntnistheorie.

1. Mit so unabweisbarer Notwendigkeit sich uns auch die Forderung einer voraussetzungslosen Erkenntnistheorie aufgedrängt hat, so dürfen wir uns doch nicht verhehlen, dass in dieser Forderung eine prinzipielle Schwierigkeit von gröſster Tragweite enthalten ist. Es läſst sich diese Schwierigkeit in der Form eines scheinbar unauflöslichen Widerspruches darstellen, der die ganze Erkenntnistheorie im allerersten Keime zu vernichten droht.

Die Erkenntnistheorie soll die Frage nach der Möglichkeit des Erkennens so beantworten, daſs dabei in keiner Weise irgend welche Erkenntnisresultate vorausgesetzt werden. Dies eben scheint gänzlich unmöglich zu sein. Der Erkenntnistheoretiker muſs schon bei seinem ersten Schritte ein Erkennen ausüben; die Sätze, mit denen er seine Untersuchung beginnt, hätten keinen Sinn, wenn sie nicht mit dem Anspruche aufträten, als Erkennen zu gelten. Er hat also da, wo er die Frage nach der Möglichkeit des Erkennens erst untersuchen soll, den festen Glauben, daſs sich ein solches gewinnen lasse, und er übt, zum mindesten bei den ersten Schritten, die er thut, auf Grund dieses völlig ungeprüften Glaubens faktisch ein Erkennen aus. So ruht sein Gebäude auf gewissen Erkenntnissen, deren Gültigkeit nicht von dem Ausfalle der Untersuchnng über die Möglichkeit des Erkennens erst abhängig ist, sondern dieser Untersuchung vielmehr zur Voraussetzung dient. So nimmt die sich als im eminenten Sinne kritisch ankündigende Erkenntnistheorie notwendig einen dogmatischen Charakter an, und ihre Erörterungen

sind daher prinzipiell gerade soviel wert, als wenn sie irgendwo mitten in der Metaphysik oder Psychologie angestellt würden. Es scheint sonach nur übrig zu bleiben, die Idee einer voraussetzungslosen Erkenntnistheorie als eine widerspruchsvolle Forderung fahren zu lassen. Das Erkennen müfste dann entweder auf gut Glück ausgeübt werden, oder man müfste sich bei einer Erkenntnistheorie begnügen, die sich im Zirkel bewegen würde und gerade in der Hauptsache leistungsunfähig wäre, oder es müfste gar, eben wegen des Mangels an begründeten Erkenntnisprinzipien, die Partei des absoluten Skeptizismus gewählt werden.

Schon oft ist dieser Einwand gegen die kritische Erkenntnistheorie erhoben worden. Am bekanntesten ist die Art, wie ihn HEGEL vorbringt.[1]) Er erkennt an, dafs es ein grofser und gewichtiger Schritt KANTS gewesen sei, das Erkennen der Betrachtung unterworfen zu haben. Das Verkehrte aber findet er darin, dafs KANT verlangt habe, vor dem Erkennen das Erkenntnisvermögen zu untersuchen. Das Erkennen werde dabei vorgestellt wie ein Instrument, wodurch man sich der Wahrheit bemächtigen wolle, und das daher, ehe man damit die Arbeit unternehme, nach seiner Fähigkeit, den Gegenstand zu packen, untersucht werden müsse. Sehe dies nicht so aus, als ob man mit Spiefsen und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte? „Ferner ist dabei die Forderung diese: man soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt. Wie man erkennen will, ohne zu erkennen, vor der Wahrheit das Wahre erfassen will, ist nicht zu sagen. Es ist die Geschichte, die vom Scholasticus erzählt wird, der nicht ins Wasser gehen wollte, als bis er schwimmen könne." KANT übe fortwährend das Erkennen aus und meine doch immer, erst zum Erkennen kommen zu müssen. „Es geht ihm wie den Juden: der Geist geht mitten hindurch, und sie merken es nicht." — In der That, man kann die Fundamentalschwierigkeit der kritischen Erkenntnistheorie nicht treffender und drastischer zum Ausdruck bringen, wenn vielleicht auch KANT hierdurch nicht ganz getroffen wird. Indessen pafst der Einwurf nur darum nicht völlig auf KANT, weil dieser nicht genügend voraussetzungslos, d. h. nicht

---

[1]) HEGEL, *Encyklopädie* § 10; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III. Bd. 2. Aufl. S. 504.

genügend kritisch in seiner Erkenntnistheorie verfährt. HEGEL liefs sich übrigens durch jene Schwierigkeit nur in seiner Überzeugung bestärken, dafs das Denken mit Zusammenfassung aller seiner Energie und Innerlichkeit und in der durch sich selbst sicheren Überzeugung von seiner objektiven Erkenntnismacht sich sofort, d. h. ohne vorangehende Erwägungen über das Subjektive und Objektive seiner Faktoren, auf das Wesen der Welt zu richten habe. Er kennt daher keine besondere Erkenntnistheorie; wo in seiner Philosophie das Erkennen sich selbst betrachtet, ist diese Selbstbetrachtung unmittelbar eine Erkenntnis des objektiven Seins.[1])

Auch bei den alten Skeptikern begegnen wir jenem Einwande; nur liefsen sich diese, da bei ihnen nicht, wie bei HEGEL, die kritische Gewissenhaftigkeit des Verstandes durch das siegesgewisse Pathos eines gewaltigen Denkens überwogen wurde, durch jenen scheinbar unüberwindlichen Widerspruch zu der vom Standpunkte jenes Widerspruchs unanfechtbaren Konsequenz forttreiben, dafs, da es keine begründeten Kriterien des Erkennens gebe, überhaupt alles Erkennen durch und durch relativer und subjektiver Natur sei.[2])

---

[1]) Mit HEGELS Auseinandersetzung haben sich viele beschäftigt, z. B. KUNO FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie* III. Bd. 2. Aufl. S. 24; CARL GÖRING, *System der kritischen Philosophie* I. Bd. S. 16 ff. u. A. Beide indessen werden HEGEL nicht gerecht.

[2]) So führte schon KARNEADES unter den Gründen, warum es kein sicheres Wissen gebe, auch den Gedanken an, dafs dann die Möglichkeit der Beweisführung erst selbst bewiesen werden müsse, dies aber eben unmöglich sei (vgl. ZELLER, *Philosophie der Griechen* III. Bd. 1. Theil, 3. Aufl. S. 504). Besonders aber kam der Scharfsinn der späteren Skeptiker darauf, der stolzen Erkenntnissicherheit des menschlichen Geistes den Zirkel entgegenzuhalten, dafs das Erkennen, wenn es, wie es doch unabweislich gefordert sei, die Prüfung und Begründung seiner selbst vornehmen wolle, doch schon immer sich selbst voraussetzen müsse. Es geschah dies bei AENESIDEMUS, AGRIPPA und ihren Nachfolgern besonders in der Form, dafs das Kriterium des Erkennens selbst wieder fraglich sei und daher eines neuen Kriteriums bedürfe von dem aber wiederum genau dasselbe gelte; und so gehe es ins Unendliche weiter (vgl. ZELLER a. a. O. III. Bd. 2. Theil, 3. Aufl. S. 26. 37. 44. 46). Auch als man von der Zeit MONTAIGNES angefangen sich wieder, vor allem in Frankreich, der Argumente der alten Skeptiker zu erinnern begann, tauchte jener prinzipiellste Einwurf gegen die Möglichkeit des Erkennens von neuem

Noch anders verhält sich Lotze diesem Zirkel gegenüber. Er legt ihn in seiner Erkenntnislehre mit Präzision dar, schliefst hieraus jedoch weder auf die Unmöglichkeit des Erkennens, noch auf die Unmöglichkeit einer spezifischen Lehre vom Erkennen; sondern er gibt mit dem vollen Bewufstsein, damit einen Zirkel zu begehen, eine ausführliche Untersuchung darüber, worauf die Gewifsheit der Grundsätze des Erkennens subjektiv für uns beruhe, und worin die Kennzeichen, nach denen wir die Wahrheit anerkennen und unterscheiden, bestehen. Nur verlangt er, dafs man in dieser Lehre vom Erkennen jenen Zirkel „reinlich begehe.“[1])

2. Wir stehen sonach einer eigentümlichen Sachlage gegenüber: einerseits haben wir als eine wissenschaftliche Notwendigkeit erkannt, allem Erkennen eine voraussetzungslose Untersuchung der Möglichkeit des Erkennens voranzuschicken; anderseits steht ebenso unwiderleglich fest, dafs jede solche Untersuchung schon in ihren ersten Schritten, durch welche die Möglichkeit des Erkennens doch erst geprüft und gesichert werden soll, in nichts andrem als in der faktischen Ausübung des Erkennens selber bestehen könne. Wie sollen wir uns angesichts dieser Antinomie helfen? Sollen wir mit den alten Skeptikern auf alles Erkennen verzichten, oder werden wir lieber mit Hegel den unwissenschaftlichen Entschlufs fassen, das Erkennen im dogmatischen Vertrauen auf unsere Erkenntniskraft auszuüben und uns gegen die Mahnung des kritischen Gewissens ein für allemal taub zu stellen? Oder sollen wir mit Lotze faute de mieux eine sich im Zirkel bewegende Erkenntnistheorie zu geben versuchen? In der That, es wäre unvermeidlich, eine dieser drei Möglichkeiten zu wählen, wenn nicht ein gewisser Umstand vorläge, über den ich bis jetzt absichtlich hinweggesehen habe.

An der Spitze meiner Erwägungen stand der Satz, dafs das objektive Erkennen in seinem ganzen Umfange aus gutem Grunde bezweifelt werden könne, und dafs daher die Philosophie mit einer

---

auf (so z. B. bei Huet in seinem *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, Amsterdam 1723. S. 51; 69 ff.).

[1]) Lotze, *Logik* 1874. S. 471. 479 f. 513. — Auch J. G. Fichte in seiner Wissenschaftslehre begeht den Zirkel mit vollem Bewufstsein (WW. I. Bd. S. 72 ff. 92).

Untersuchung über die Möglichkeit des objektiven Erkennens zu beginnen habe. Dabei betonte ich das Wort „objektiv“ nicht besonders, weil damit nicht eine besondere Art des Erkennens, der eine andre ebenbürtig oder auch nur annähernd gleichwertig gegenüberstehe, gemeint ist. Vielmehr würde — was freilich erst an späterer Stelle bewiesen werden kann — alles Erkennen in der Wissenschaft und im gewöhnlichen Leben sofort bedeutungslos werden und seinen Zweck verfehlen, wenn man die objektiven Erkenntnisakte daraus entfernen wollte. Als objektiv nämlich wird dasjenige Erkennen bezeichnet, das erstlich einen Gegenstand meint, der mehr als ein bloſser Bewuſstseinsvorgang des erkennenden Individuums ist, also irgendwie auſserhalb des individuellen Bewuſstseins dessen, der die Erkenntnis ausübt, vorkommt, und das zweitens auf die Anerkennung aller denkenden Subjekte Anspruch erhebt. Dieses zweite Merkmal kann man als die Allgemeingültigkeit, jenes erstere als die objektive Gültigkeit im engern Sinne oder als die Seinsgültigkeit bezeichnen. Daſs in der That das objektive Erkennen diese beiden Merkmale besitzt, wird später (in dem dritten Abschnitte) darzuthun sein.

Trotz dieser weitaus überragenden Bedeutung des objektiven Erkennens ist für unsern jetzigen Zweck gerade diese Art des Erkennens unbrauchbar; ja die gesamte Erkenntnistheorie würde vereitelt, wenn es ausschlieſslich ein objektives Erkennen gäbe. Denn nirgends läſst sich ein objektives Erkennen auftreiben, das jenem Fundamentalzweifel nicht ausgesetzt wäre. Da nun der Erkenntnistheoretiker schon in seinen ersten Schritten, die er noch nicht auf ein bereits gerechtfertigtes objektives Erkennen gründen kann, doch ein Erkennen ausüben muſs, so würde er, wenn es ausschlieſslich ein objektives Erkennen gäbe, offenbar und unvermeidlich jenem die kritische Erkenntnistheorie vereitelnden Zirkel verfallen. Die Existenz der Erkenntnistheorie hängt demnach an der Frage, ob es ein Erkennen gebe, das auf Objektivität, d. h. auf Allgemeingültigkeit und Seinsgültigkeit verzichtet und zum Ersatze dafür den Vorzug der absoluten Selbstverständlichkeit genieſst. Nur dann wird die Erkenntnistheorie vollkommen gesichert dastehen, wenn sie mit einer Art des Erkennens beginnt, der gegenüber jeder Zweifel von vornherein verstummen

mufs. Gibt es ein solches absolut unbezweifelbares Erkennen, so werden seine Ansprüche natürlich nur rein subjektiver Natur sein können. Es wird daher meine erste Aufgabe sein, die Frage zu beantworten, ob es ein rein subjektives, dabei aber absolute Unbezweifelbarkeit besitzendes Wissen gebe. Ist diese Frage mit Ja beantwortet, dann wird zweitens zu zeigen sein, dafs sich dieses Wissen zum Aufbau einer voraussetzungslosen Erkenntnistheorie verwerten lasse.

3. Der einfachste Blick auf mein eigenes Bewufstsein lehrt mich, dafs ich ein Wissen von meinen eigenen Bewufstseinsvorgängen besitze. Dieses Wissen entbehrt der beiden Merkmale des objektiven Erkennens; denn erstlich will es nichts aussagen, als was sich in meinem Bewufstsein findet; es beansprucht nicht die mindeste Geltung für ein wirkliches oder problematisches Seiendes aufserhalb meines Bewufstseins. Und zweitens kann dieses Wissen auch gänzlich von Allgemeingültigkeit absehen. Zwar geschieht es wohl meistens, dafs das Wissen von den eigenen Bewufstseinsvorgängen mit der ausdrücklichen oder stillschweigenden Forderung auf Anerkennung aller denkenden Subjekte ausgesprochen wird. Doch ist es auch möglich, dafs ich, indem ich mir sage: es gehe jetzt dieses und jenes in meinem Bewufstsein vor, dabei völlig dahingestellt sein lasse, ob andere denkende Wesen existieren. Ich spreche dann eben ein Wissen aus, das für mich allein existiert, das mein Monolog im strengsten Sinne ist, das nicht gehört und verstanden zu werden verlangt, das sich dabei beruhigt, dafs ich es eben bin, der dies weifs. Freilich ist dies eine künstliche Veranstaltung; doch läfst sie sich ohne weiteres herstellen. Was hindert mich, zu sagen: „ich bin gewifs, dafs ich jetzt die Empfindung „süfs“ habe, und ich kümmere mich dabei nicht um das Dasein etwa vorhandener anderer Subjekte, sondern ich sehe vor der Hand davon gänzlich ab und reflektiere nur auf diese meine ganz individuelle Gewifsheit.“ Indem ich einsehe, dafs diese meine Gewifsheit nicht gestört würde, auch wenn der Solipsismus Recht hätte, habe ich damit schon jene Abstraktion in der möglichst korrekten Weise vollzogen.

Wie dieses rein subjektive Wissen nicht an den Vorzügen des objektiven Wissens teilnimmt, so ist es auch dem Fundamentalmangel desselben entrückt; es stellt sich mir als etwas unbedingt

Unbezweifelbares dar. Nur der Verrückte könnte bezweifeln, ob es, wenn er eben die Empfindung „süfs“ oder die Wahrnehmung eines Dreiecks hat, eine richtige Erkenntnis sei, wenn er den Satz ausspreche, dafs in seinem Bewufstsein soeben die Empfindung »süfs« oder das Wahrnehmungsbild eines Dreiecks vorhanden sei. Dieses Wissen bedarf keiner Begründung oder Rechtfertigung; es knüpft sich an dasselbe keine Schwierigkeit, keine Dunkelheit; es ist ein absolut selbstverständliches oder — was dasselbe ist — ein von vornherein absolut unbezweifelbares Wissen.[1]) Hier ist nicht der Ort, festzustellen, ob ich von allen meinen Bewufstseinsvorgängen ein absolut gewisses Wissen haben könne, oder ob gewisse Bedingungen erfüllt sein müssen, wenn das Wissen von meinen Bewufstseinsvorgängen unbezweifelbar werden solle. Dies wird im folgenden Abschnitt geschehen. Für den gegenwärtigen Zweck genügt es, dafs ich von einer unbestimmt grofsen Menge meiner eigenen Bewufstseinsvorgänge ein Wissen besitze, das sich absoluter Selbstverständlichkeit und Unbezweifelbarkeit rühmen darf. — Jetzt ist ein Wissen aufgefunden, das zur voraussetzungslosen Prüfung der Möglichkeit des Erkennens dienen kann. Denn das Wissen von meinen eigenen Bewufstseinsvorgängen ist absolut selbstverständlich und eben darum jeder Bezweiflung entrückt. Freilich ist es der Preis der Objektivität, um den es diesen Vorzug erkauft.

Nur unter der einen Bedingung also läfst sich die voraussetzungslose Erkenntnistheorie herstellen, dafs mit dem Aussprechen solcher rein subjektiver, dafür aber absolut selbstverständlicher Wissenssätze begonnen werde. Der Erkenntnistheoretiker darf zu Anfang nur solches aussprechen, was er mit unbezweifelbarer Gewifsheit in seinem eigenen Bewufstsein vorfindet. Natürlich müssen diese Wissenssätze in der ersten Person der Einzahl vorgetragen werden; also nach dem Schema: »Ich finde in meinem Bewufstsein dies und das«. Spräche der Erkenntnistheoretiker mit »Wir« oder sonst in einer auf Allgemeingültigkeit Anspruch erhebenden Form, so wäre darin zum mindesten soviel als objektiv erkannt vorausgesetzt, dafs es aufser dem Be-

---

[1]) Das erste Kapitel des zweiten Abschnittes wird diese Eigenschaft des rein subjektiven Wissens genauer charakterisieren.

wufstsein des Erkenntnistheoretikers noch unbestimmt viele andere Subjekte gebe, die mit einem Denken von prinzipiell gleicher Beschaffenheit ausgestattet seien.

4. Hier treten nun sofort zwei Bedenken in den Weg. Erstlich scheinen solche subjektive Aufstellungen, die von der Allgemeingültigkeit gänzlich absehen, für den Aufbau der Erkenntnistheorie überhaupt völlig wertlos zu sein. Denn schliefslich soll doch die Erkenntnistheorie die Möglichkeit des objektiven Erkennens rechtfertigen; ein solches Rechtfertigen aber mufs den Charakter der Allgemeingültigkeit an sich tragen. Wie sollen nun wohl rein subjektive Wissenssätze dem Erzeugen von Allgemeingültigkeit irgendwie förderlich sein? Oder sollte das rein Subjektive im stande sein, direkt das Allgemeingültige aus sich heraus zu erzeugen? Dies letztere ist offenbar eine absolut unerfüllbare Zumutung; doch auch mit jener ersteren Leistung scheint dem rein subjektiven Wissen allzuviel zugemutet zu sein. Ich werde diese Schwierigkeit sehr bald in einer noch bestimmteren Weise aufnehmen und zu heben suchen. Für jetzt sei nur soviel bemerkt, dafs, falls es gelingen sollte, die Allgemeingültigkeit des Erkennens zu rechtfertigen, dann diese Allgemeingültigkeit natürlicher Weise eine rückwirkende Kraft auf die rein subjektiven Sätze des Anfangs ausüben wird. Ist überhaupt das Dasein einer Mehrheit denkender Subjekte gesichert, von denen ich Anerkennung dessen, was mir unbezweifelbar feststeht, verlangen darf, so tritt von selbst zu der rein subjektiven, sozusagen monologischen Gewifsheit der Anfangssätze die Gewifsheit der Anerkennung von seiten aller anderen Subjekte hinzu. So würde sich dann nachträglich der monologische Charakter der Anfangssätze aufheben, und sie würden wenigstens das eine Merkmal des objektiven Erkennens: die Allgemeingültigkeit erhalten. Das zweite Merkmal desselben: die Seinsgültigkeit, mufs ihnen naturgemäfs für immer versagt bleiben, denn ihr Gegenstand ist ja ausdrücklicher und beabsichtigter Weise nicht ein Etwas aufser dem eigenen Bewufstsein, sondern das im eigenen Bewufstsein Vorgefundene.

So würden also von einem später zu erreichenden Standpunkte aus die anfänglich rein subjektiven Aufstellungen, mit denen der Erkenntnistheoretiker zu beginnen hat, einen in der

bezeichneten Weise aus Subjektivität und Objektivität gemischten Charakter erhalten. Jene anfängliche rein subjektive Beschaffenheit war eine gewaltsame Abstraktion; dagegen stellt die von einem späteren Standpunkte aus zu erwartende Korrektur die gewöhnliche Beschaffenheit derjenigen Urteile her, die das im eigenen Bewufstsein Vorgefundene aussagen. Denn wenn ich sage: ich habe Hunger, oder: dies gefällt mir, so meine ich damit, dafs jeder, der in mein Bewufstsein hineinblicken könnte, die Empfindung des Hungers oder das Gefühl des Gefallens darin finden würde. Auch diejenigen Urteile, die nur die eigenen Bewufstseinsvorgänge zu ihrem Inhalte haben, treten, wie man sieht, wenn sie unbefangen ausgesprochen werden, mit dem Anspruche auf, dafs jedermann ihren Inhalt als ein Ereignis in dem betreffenden Bewufstsein gelten lasse, d. h. sie anerkenne. Nur die eigenartige Konstellation zu Beginn der Erkenntnistheorie nötigt, von diesem sonst stillschweigend mitgemeinten Anspruche auf Allgemeingültigkeit künstlicher Weise abzusehen.

Das zweite Bedenken bezieht sich darauf, dafs für die Auswahl und den Fortschritt der subjektiven Wissenssätze jedes leitende Prinzip zu fehlen scheint. Meine eigenen Bewufstseinsvorgänge zeigen mir lauter Thatsachen, aber kein Prinzip, wonach ich diese Thatsachen in einer der Erkenntnistheorie förderlichen Weise auswählen und ordnen könnte. Fehlt aber ein solches Prinzip, so bleibt für die Erkenntnistheorie nur übrig, sich blind und auf gut Glück in den individuellen Bewufstseinsvorgängen herumzutreiben. Wohin soll dies aber führen? Welches Interesse kann es haben, zu erfahren, was in diesem oder jenem einzelnen Bewufstsein von Moment zu Moment auftaucht und verschwindet? Ein derartiges Bezeichnen und Aufzählen des eigenen Bewufstseinskrames kann doch nie zu einer Wissenschaft hinführen.

In der That würde für den Erkenntnistheoretiker mit dem Betreten des subjektiven und absolut unbezweifelbaren Wissensgebietes nichts gewonnen sein, wenn er sich schon zu Beginn seiner Wissenschaft nicht von Gesichtspunkten leiten lassen dürfte, die sich aus seinen unmittelbaren Bewufstseinsthatsachen nicht herholen lassen, die also nicht absolut selbstverständlicher Natur sind. Was uns feststeht, ist dies, dafs der Erkenntnistheoretiker zu Beginn nichts, was über seinen Bewufstseinskreis

hinausführt und so der absoluten Unbezweifelbarkeit ermangelt, behaupten darf. Damit ist ihr aber keineswegs verboten, sich in der Auswahl des absolut Selbstverständlichen von irgend welchen anderswoher genommenen Begriffen leiten zu lassen. Mögen sich auch die leitenden Gesichtspunkte keineswegs von selbst verstehen, so thut dies doch der absoluten Selbstverständlichkeit und reinen Subjektivität der unter dieser Leitung zustandegekommenen Behauptungen nicht den mindesten Eintrag, vorausgesetzt natürlich, dafs diese Behauptungen nichts enthalten, als das Aufzeigen der sich unmittelbar darbietenden Beschaffenheit der eigenen Bewufstseinsvorgänge. Was ich als meinen Bewufstseinsinhalt konstatiere, bleibt in diesem seinem Charakter völlig unangetastet, mag ich bei der Wahl gerade dieses Bewufstseinsinhaltes einer närrischen Laune, einem durch das tägliche Leben eingegebenen Bedürfnisse oder einem wohlerwogenen Prinzipe gefolgt sein. Wenn ich etwa konstatiere, dafs ich eben das Bild des blauen Himmels in der Wahrnehmung hatte und zugleich die Sonnenhitze und einen Mückenstich spürte, so steht dieses Wissen an Subjektivität und Unbezweifelbarkeit genau auf derselben Stufe, wie die folgende Erkenntnis, die ich mir infolge eines lange Zeit erwogenen Prinzips zum Bewufstsein bringe: es sei in meinen Bewufstseinsvorgängen keine Kontinuität zu entdecken. Jene Erkenntnis ist für die Erkenntnistheorie höchst gleichgültig, diese dagegen von entscheidender Wichtigkeit; beide aber enthalten nichts als ein Aufweisen eines in meinem Bewufstsein unmittelbar Vorliegenden und besitzen daher dieselbe absolute Selbstverständlichkeit. Stehen einmal die absolut selbstverständlichen Behauptungen da, so ist es für sie durchaus gleichgültig, ob sie aus diesen oder jenen subjektiven Motiven hingestellt wurden. Die Erkenntnistheorie darf also ganz wohl allerhand anderswoher genommene Begriffe einführen; nur mufs sie dieselben ausschliefslich zu dem Zwecke benutzen, von den Bewufstseinsvorgängen irgend eine sich durchaus von selbst verstehende Eigenschaft auszusagen. M. a. W.: niemals darf der Inhalt des selbstverständlich Behaupteten von jenen leitenden Prinzipien abhängig sein; dagegen kann die psychische Thatsache, dafs ich mir jetzt gerade diesen und keinen andren selbstverständlichen Inhalt zum Bewufstsein bringe, ihren Grund

in allem Möglichen, und so unter anderm auch in der Überzeugung haben, dafs mit dem Aussprechen gerade dieses Inhalts den Zwecken einer mir vorschwebenden Wissenschaft gedient ist. — Der Leser wird sich hier von selbst an das erinnert haben, was oben (S. 12) über den Unterschied zwischen den thatsächlichen oder psychologischen und den wissenschaftlichen oder logischen Voraussetzungen gesagt wurde. Gemäfs dieser Unterscheidung ist klar, dafs die leitenden Begriffe, denen ich in der Auswahl der selbstverständlichen Sätze folge, zu den psychologischen Voraussetzungen gehören. Es ist hier ein Fall, wo sogar das leitende, methodische Prinzip zu den rein thatsächlichen Voraussetzungen des behaupteten Inhalts gehört und mit der Frage, warum dieser Inhalt gilt, schlechterdings nichts zu thun hat.

Diese wichtige Erwägung mufs noch durch folgende Bemerkung ergänzt werden. Die leitenden Prinzipien empfangen naturgemäfs ihre Berechtigung und Gültigkeit nicht von irgend welchen individuellen Bewufstseinsthatsachen, sondern sie beruhen auf darüber hinausreichenden Annahmen und Forderungen; sie gehören eben einem objektiven Erkennen an. Damit ist unmittelbar gesagt, dafs die Sätze, in denen ich etwas von einem Bewufstseinsinhalt konstatiere, unmöglich den Inhalt jener leitenden Prinzipien in positiver Weise mitenthalten können. Dagegen ist es ganz wohl mit dem absolut selbstverständlichen Charakter dieser Sätze verträglich, irgend eine Seite meines Bewufstseinsinhaltes mit der Forderung des leitenden Prinzipes zu vergleichen und an meinem Bewufstseinsinhalt das Nichterfülltsein jener Forderung oder den Gegensatz, der zwischen beiden Seiten besteht, zu konstatieren. Man nehme z. B. an, es wäre die Frage, woher wir zur Annahme einer Materie oder eines Unbewufsten kommen, ein leitendes Prinzip, so könnte der absolut selbstverständliche Satz ausgesprochen werden, dafs mir meine Bewufstseinsvorgänge keine Spur von Materie, resp. keine Spur von Unbewufstem aufweisen. Durch diese vergleichende und abweisende Aufnahme eines objektiven Begriffs wird keineswegs ein objektives Element in den betreffenden Satz hineingebracht, also seine absolute Selbstverständlichkeit nicht geschädigt. Es wird damit nur meine Kenntnis von der objektiven Bedeutung des betreffenden Wortes,

nicht aber seine objektive Gültigkeit selber vorausgesetzt. Den vorigen Satz kann ich auch so ausdrücken: wenn das Wort „Materie“ oder das Wort „Unbewufstes“ dies und das bedeutet, so finde ich, dafs meine Bewufstseinsvorgänge nichts davon enthalten. Man sieht, dafs in diesem Satze nicht die reale Gültigkeit der Materie oder des Unbewufsten vorausgesetzt ist, sondern nur das subjektive Faktum, dafs ich mit diesen Worten die Vorstellung einer gewissen objektiven Bedeutung verbinde. Selbst wenn die Materie und das Unbewufste reine Fiktionen, blofse Worte ohne ein entsprechendes Objektives wären, so würde ich doch genau ebenso sagen können, dafs mein Bewufstsein nichts von Materie und Unbewufstem aufzeige. So sehr ist dieser Satz von der Voraussetzung der objektiven Gültigkeit jener beiden Begriffe unabhängig.

So komme ich denn zu folgendem Resultate. Die absolut selbstverständlichen Sätze werden in ihrer Selbstverständlichkeit nicht geschädigt, wenn das Aufstellen derselben in der Überzeugung von der objektiven Gültigkeit gewisser leitender Prinzipien sein subjektives Motiv hat. Ja es kann sogar der Inhalt dieser leitenden Prinzipien in vergleichender und negierender Weise in jene absolut selbstverständlichen Sätze aufgenommen werden. Denn wenn lediglich die Thatsache konstatiert wird, dafs der Inhalt gewisser, auf objektive Gültigkeit Anspruch erhebender Begriffe in meinen Bewufstseinsvorgängen nicht vorhanden ist, so ist damit nur die subjektive Kenntnis von der Bedeutung dieser Begriffe, nicht jedoch notwendig ihre objektive Gültigkeit vorausgesetzt. Diese abstrakten und zunächst pedantisch, wo nicht gar unfruchtbar erscheinenden Formulierungen werden in den folgenden Untersuchungen sich in ihrer ganzen Wichtigkeit darthun. Sie bezeichnen eben die Methode, nach welcher der Erkenntnistheoretiker zu Beginn durchweg zu verfahren hat.

Es bedarf kaum einer besonderen Hervorhebung, dafs diese leitenden Begriffe gleichfalls einer Prüfung unterworfen werden können und müssen. Natürlich kann diese Prüfung nicht vom Standpunkte der beginnenden Erkenntnistheorie aus geschehen, sondern erst dann, wenn der Fortschritt derselben die geeigneten Mittel an die Hand gibt. Von diesem späteren Standpunkte aus erfolgt, wenn auch nur stillschweigend, die Sanktion der

leitenden Prinzipien, nach denen bei der Auswahl der selbstverständlichen Sätze vorgegangen wurde, und deren Zweckmäfsigkeit der Erkenntnistheoretiker vorher bei sich privatim erwogen hatte. Erst von dort aus kann die zunächst nur psychologische Voraussetzung den Charakter einer logisch zweckmäfsigen und daher gerechtfertigten Methode gewinnen. Die vom beginnenden Erkenntnistheoretiker geübte, private, geheime Prüfung und Billigung erhält dort gleichsam ihren offiziellen Charakter. Sollte indessen auch der Leser, sich auf diesen späteren Standpunkt stellend, die Sanktion verweigern, so würde damit die Richtigkeit der aufgestellten selbstverständlichen Behauptungen nicht im mindesten erschüttert sein. Diese ist von dem Ausfall der Prüfung der Zweckmäfsigkeit der leitenden Prinzipien gänzlich unabhängig. Durch den ungünstigen Ausfall der Prüfung wäre nur dies gesagt, dafs die Auswahl oder Reihenfolge der selbstverständlichen Sätze anders hätte getroffen werden sollen.

5. Es steht uns aus dem vorigen Kapitel fest, dafs die erste grofse Aufgabe der Erkenntnistheorie sich mit der Erörterung der letzten, d. h. einfachsten, nicht weiter zurückführbaren Prinzipien der objektiven Erkenntnis zu beschäftigen hat (S. 18). Damit ist der „leitende Gesichtspunkt“ bezeichnet, dem die Erkenntnistheorie in dem Aufstellen der absolut selbstverständlichen Wissenssätze zu folgen hat. Es gilt nun, folgende beide Forderungen recht scharf zusammenzuhalten: einerseits soll nur absolut Selbstverständliches, nur im eigenen Bewufstsein Aufzeigbares, also das Gegenteil von objektiven Wissenssätzen, ausgesprochen werden, und anderseits sind diejenigen Prinzipien aufzusuchen, die dem objektiven Erkennen als nicht weiter ableitbare Gründe der Gewifsheit zu Grunde liegen. Für die Erreichung dieses letzteren Zweckes ist offenbar unter den unzähligen, absolut selbstverständlichen Sätzen zunächst keiner wichtiger als derjenige, der das absolut selbstverständliche Wissen selbst in Form eines Erkenntnisprinzipes, freilich eines Erkenntnisprinzipes rein subjektiver Natur, ausspricht; vorausgesetzt natürlich, dass sich das Prinzip absolut selbstverständlichen Wissens wirklich als ein absolut selbstverständlicher Satz aussprechen läfst. Sollen die dem objektiven Erkennen zu Grunde liegenden Gewifsheitsprinzipien scharf und rein formuliert werden, so wird es äufserst

zweckdienlich sein, wenn vorher das subjektive Wissen auf den Grund seiner Gewifsheit zurückgeführt ist. Daran wird sich dann die weitere Aufgabe knüpfen, das rein subjektive Gewifsheitsprinzip in seiner Eigenart, in seiner Leistungsfähigkeit, in seiner Tragweite mit aller nur erreichbaren Präzision zu bestimmen. Wenn genau feststeht, was in dem Bereiche des absolut selbstverständlichen Wissens liegt, so wird sich dann das objektive Erkennen viel leichter in seiner Eigenart würdigen, in seiner Berechtigung und Tragweite prüfen lassen. Die Provinz des objektiven Erkennens wird sich dann als ein vor jeder Vermischung geschütztes Gebiet deutlich und bestimmt abheben.

So wird es also die erste Aufgabe des Erkenntnistheoretikers sein, darauf zu achten, ob unter den absolut selbstverständlichen Sätzen sich auch solche finden, die das absolut selbstverständliche Wissen als Gewifsheitsprinzip formulieren und es auf den Grund seiner Gewifsheit zurückführen; und ob weiterhin sich auch solche Sätze darunter entdecken lassen, die dieses rein subjektive Gewifsheitsprinzip nach Eigenart, Leistungsfähigkeit und Tragweite unzweideutig abgrenzen. Der Beginn des folgenden Abschnittes wird unmittelbar an das oben Gesagte anzuknüpfen und zu versuchen haben, ob diese Aufgabe sich durchführen lasse.

6. Ich nehme nun an, dafs es gelungen sei, das absolut selbstverständliche Wissen auf den Grund seiner Gewifsheit zurückzuführen und die Leistungsfähigkeit dieses subjektiven Erkenntnisprinzipes genau zu bestimmen. Hiermit hat aber der Erkenntnistheoretiker noch nichts gethan, was als eine direkte Verwirklichung seines Zieles, das in dem Aufsuchen der objektiven Erkenntnisprinzipien besteht, bezeichnet werden könnte. Wenn alles weiterhin gut geht, so ist jenes erste Geschäft, die Formulierung des subjektiven Erkenntnisprinzipes, nur die Vorbereitung zu dieser eigentlichen Aufgabe. Es fragt sich nun, wie es der Erkenntnistheoretiker anfangen solle, um durch das ihm einzig zu Gebote stehende Mittel, durch ein Konstatieren seiner Bewufstseinsthatsachen, diejenigen Prinzipien ausfindig zu machen, welche das objektive Erkennen begründen und rechtfertigen. Hier ist ein entscheidender Punkt in der Entwickelung der Erkenntnistheorie: hier mufs es sich zeigen, ob und wie es

möglich sei, das objektive Erkennen in voraussetzungsloser Weise zu rechtfertigen. Bis dahin ist der Erkenntnistheoretiker nicht über seine individuellen Bewufstseinsthatsachen hinausgekommen; jetzt hat er darzuthun, ob und wie dennoch auf Grund eines rein subjektiven Wissens es möglich und gerechtfertigt sei, ein objektives Erkennen zu gewinnen. Das objektive Erkennen steht hier vor einem verhängnisvollen Entweder-Oder: entweder läfst sich das objektive Erkennen auf diesem rein subjektiven Boden rechtfertigen, oder es gibt überhaupt keine Möglichkeit einer Rechtfertigung desselben, womit dann der Versuch einer kritischen Philosophie als endgültig gescheitert zu betrachten wäre und nur der Rückfall in Skeptizismus oder Dogmatismus übrigbliebe. Es handelt sich hier also um die Frage, welche prinzipiellsten Gründe mich berechtigen, über meine individuellen Bewufstseinsthatsachen hinauszugreifen und einer sei es kleineren oder gröfseren Anzahl unter ihnen die Bedeutung einer objektiven Gültigkeit zuzusprechen. Doch wie auch immer die berechtigenden Gründe für diesen eminent bedeutungsvollen Schritt ins Objektive hinaus aussehen mögen: unter allen Umständen müssen sie in dem Wissen von meinen individuellen Bewufstseinsthatsachen enthalten sein; sonst verlieren sie sofort alle rechtfertigende Kraft.

Wer das eben Gesagte aufgefafst hat, für den fallen damit zugleich alle Versuche, die objektiven Erkenntnisprinzipien aus den individuellen Bewufstseinsthatsachen irgendwie beweisen zu wollen, als grundverkehrt hinweg. Es wäre überhaupt geradezu absurd, aus lauter rein subjektiven Sätzen, die nichts als Bewufstseinsthatsachen in mir konstatieren, irgendwelche Beweise aufbauen zu wollen. Wie auch immer ich meine Bewufstseinsthatsachen zusammensetzen und verflechten mag, sie sprechen stets nur sich selbst aus, verbürgen nur sich selbst, führen nicht über sich hinaus. Wer aus seinen individuellen Bewufstseinsthatsachen die Möglichkeit des objektiven Erkennens als notwendig ableiten oder beweisen wollte, der würde ja schon ein Prinzip des objektivgültigen Beweisens voraussetzen und müfste sonach dieses selbst erst beweisen, wodurch er endlos nach rückwärts getrieben würde. M. a. W.: es wäre damit das voraussetzungslose Rechtfertigen des objektiven Erkennens von vornherein vereitelt.

Es bleibt somit nichts anderes übrig, als zu fragen, ob das objektive Erkennen sich durch das Aufzeigen gewisser individueller Bewufstseinsthatsachen rechtfertigen lasse, ob die Prinzipien der objektiven Erkenntnis in der Form unmittelbarer Gewifsheit existieren. Wer meinen Erwägungen gefolgt ist, sieht sich vor die unvermeidliche Alternative gestellt, dafs die letzten Gründe, die dem objektiven Erkennen seine Gewifsheit verleihen, entweder unmittelbar in gewissen Bewufstseinsphänomenen selber liegen, oder dafs es deren keine gibt und das objektive Erkennen völlig in der Luft hängt. Das objektive Erkennen kann seine Berechtigung schliefslich nur aus gewissen Arten der subjektiven Gewifsheit, aus gewissen Arten des subjektiven Innewerdens herleiten, und es wird die Aufgabe des Erkenntnistheoretikers sein, in dieser Absicht unter seinen Bewufstseinserscheinungen Umschau zu halten. Gibt es wirklich solche Formen der subjektiven Gewifsheit, die durch das, was sie unmittelbar enthalten und aussprechen, das objektive Erkennen verbürgen, so wird der Erkenntnistheoretiker wahrscheinlich nicht lange zu spähen und zu lauschen haben, sondern sehr bald werden sich ihm unter seinen Bewufstseinsvorgängen solche präsentieren, die mit vernehmlicher Stimme ihre objektive Bedeutung verkünden, die als prinzipiell mehr denn als blofs subjektive Ereignisse angesehen sein wollen. Und nun wird er nichts andres thun können, als einfach aussprechen, in welcher Form sich beim unmittelbaren Haben und Erleben dieser Bewufstseinsvorgänge ihre objektive Bedeutung bezeugt, und was als das, worauf es in dieser unmittelbaren Selbstbezeugung jedesmal ankommt, anzusehen sei. Mit dem Aufzeigen sämtlicher allgemeinster Arten subjektiver Gewifsheit, die sich unmittelbar als objektiv bezeugen und bewähren, ist die erste Hauptaufgabe des Erkenntnistheoretikers beendet, denn dann ist das objektive Erkennen auf seine letzten rechtfertigenden Prinzipien zurückgeführt. — Übrigens wird sich weiterhin zeigen, dafs es streng genommen nur eine einzige Form subjektiver Gewifsheit gibt, die ein objektives Erkennen verbürgt und begründet.

So bestehen also die grundlegenden Schritte der Erkenntnistheorie nicht in einem Beweisen, sondern in einem Aufzeigen, sie wollen nicht Verborgenes erschliefsen, sondern nur im Be-

wufstsein Vorhandenes wirklich auch zum Bewufstsein bringen. Soll die Möglichkeit des objektiven Erkennens gerechtfertigt werden, so kann dies nur durch ein empirisches Konstatieren, durch ein Aufdecken von Thatsachen geschehen, und selbstverständlich können dies immer nur Thatsachen des eigenen Bewufstseins sein. Und von diesen wieder sind nur solche zweckdienlich, welche in ihrer Bewufstseinsunmittelbarkeit sich doch zugleich als ein objektiv Gültiges bezeugen. So hat sich demnach dieses grundlegende Aufzeigen und Feststellen in der Hauptsache auf die Art und Weise zu erstrecken, wie in gewissen Bewufstseinsvorgängen sich unmittelbar ein objektivgültiger Gehalt verkündet. Die Erkenntnistheorie durchforscht das empirische Bewufstsein, um festzustellen, an welchen Punkten desselben die Evidenz des Objektiven hervorspringt. Sie will das Bewufstsein dahin führen, dafs es sich die unmittelbar in ihm enthaltenen Kriterien der objektiven Gewifsheit zum Bewufstsein bringt. [1])

So ist also die Methode der Erkenntnistheorie von Anfang an bis dahin, wo die Prinzipien des objektiven Erkennens aufgedeckt sind, eine Methode des Aufzeigens der eigenen Bewufstseinsvorgänge. Nur erstreckt sich zu Anfang das Aufzeigen auf andere Bewufstseinsvorgänge als im weiteren Verlaufe. Zu Anfang werden solche Bewufstseinsvorgänge aufgezeigt, die eben nicht mehr sein wollen als subjektive Bewufstseinsvorgänge, wogegen im weiteren Verlaufe der Untersuchung, wo es sich um die Auffindung der objektiven Erkenntnisprinzipien handelt, das Aufzeigen den Zweck hat, solche Bewufstseinsvorgänge ans Licht zu ziehen, denen eine Gültigkeit über das Bewufstsein hinaus innewohnt.

7. Jetzt stellt es sich uns noch deutlicher dar, dafs die Erkenntnistheorie, wie ich schon oben (S. 15) ausführte, eine Theorie der Gewifsheit ist. Was sich uns dort unter dem allgemeinen Gesichtspunkte ergab, dafs das objektive Erkennen uns unmittelbar immer nur als individueller Bewufstseinsvorgang gegenwärtig ist, dies ergibt sich uns hier durch einen bestimm-

---

[1]) Windelband bestimmt in ganz ähnlicher Weise die Aufgabe der Philosophie überhaupt (*Präludien*, Freiburg 1884. S. 44 f.). Wenn er damit auch zu weit gehen sollte, so hat er doch mit seinen dortigen Ausführungen jedenfalls die Aufgabe der Erkenntnistheorie treffend gekennzeichnet.

teren Einblick in die methodischen Bedingungen, unter denen sich allein eine voraussetzungslose Rechtfertigung des objektiven Erkennens durchführen läfst. Oben wurde zugleich hervorgehoben, dafs die Erkenntnistheorie nicht nur in ihren grundlegenden Schritten, sondern auch in ihrem weitern Verlaufe die subjektive Haltung einer Theorie der Gewifsheit besitzen werde. Darüber mögen von unserem jetzigen entwickelteren Standpunkte aus noch einige Worte gesagt sein.

Nehmen wir an: die Prinzipien des objektiven Erkennens seien in ihrer unmittelbaren Bewufstseinsexistenz aufgezeigt. Die weitere Aufgabe wird naturgemäfs darin bestehen, diese Prinzipien in ihrer Eigenart und Leistungsfähigkeit, in ihren Vorzügen und Schranken, in ihrer Zusammensetzung aus subjektiven und objektiven Seiten darzulegen. Wie sich mir diese Prinzipien als unmittelbare Bewufstseinserlebnisse kundthun, so werde ich auch, um die nähere Eigenart dieser Prinzipien festzustellen, lediglich meiner eigenen Ausübung dieser Prinzipien zuzusehen haben. Will ich wissen, was die gefundenen Prinzipien für die Erkenntnis leisten, so habe ich sie eben zu bethätigen, das Erkennen auf ihrer Grundlage zu versuchen und dabei ins Auge zu fassen, welche Erfahrungen sich mir bei dieser Selbstbethätigung der Prinzipien in Bezug auf die in Frage gestellten Punkte darbieten. Ich habe auf Grundlage der aufgefundenen Gewifsheitsprinzipien solche Erkenntnisversuche, die für die Klarstellung der fraglichen Punkte geeignet sind, zu unternehmen und dabei achtzugeben, was dieselben in ihrem Gelingen oder Mifslingen in der fraglichen Hinsicht an den Tag legen. So ist demnach auch die Methode der weiteren erkenntnistheoretischen Untersuchungen ein empirisches Aufzeigen, ein zum Bewufstseinbringen von solchem, was unter gewissen Bedingungen in unserem Bewufstsein geschieht. Das Bewufstsein hat sich auch hier nach einer gewissen Richtung selbst zu bethätigen und dieser seiner Selbstbethätigung aufmerksam zuzusehen.

Nur in einer Beziehung unterscheidet sich dieses jetzige Aufzeigen eines Bewufstseinsinhaltes von dem früheren, das in den grundlegenden Schritten der Erkenntnistheorie vorkommt. Jetzt nämlich stehen die objektiven Erkenntnisprinzipien in ihrer Allgemeinheit bereits fest; sie bilden eine Errungenschaft, die

bei den besonderen Untersuchungen, die sich an sie knüpfen, z. B. bei der Untersuchung über ihre Leistungsfähigkeit, schon benutzt werden darf. Wenn ich daher, um etwa diese Leistungsfähigkeit zu untersuchen, darauf achtgebe, zu welchem Gelingen oder Mifslingen das Ausüben jener Erkenntnisprinzipien führe, und konstatiere, was sich mir dabei im Bewufstsein zeigt, so wird sich dieses Achtgeben und Konstatieren hier überall schon mit der Thätigkeit desjenigen objektiven Erkennens verknüpfen, das durch die im allgemeinen feststehenden Erkenntnisprinzipien bereits verbürgt ist. Das Aufzeigen und zum Bewufstseinbringen darf sich hier also überall schon von dem objektiven Erkennen, soweit dies bereits feststeht, leiten lassen. Das Bewufstsein blickt jetzt in sich mit einem durch die schon verbürgte objektive Erkenntnis geschärften Auge, nicht mehr, wie früher, in der hilfloseren Weise des unmittelbaren Inneseins. Wo die Erkenntnistheorie derartige Untersuchungen wirklich zu führen haben wird, da erst wird es deutlicher werden, was mit diesem vom objektiven Erkennen geleiteten und geschärften Aufzeigen des im Bewufstsein Vorkommenden gemeint ist. Dort wird sich auch zeigen, dafs die Objektivität des Erkennens im Grunde auf einem einzigen Prinzipe, dem des Logischen oder des Denkens, beruht. Mit Rücksicht hierauf kann ich die Methode, welche die Erkenntnistheorie von da an, wo im allgemeinen das Prinzip des objektiven Erkennens aufgezeigt ist, befolgt, als Methode der denkenden Selbstbethätigung des Bewufstseins bezeichnen. Hierbei ist durch das Attribut „denkend“ nicht nur dies ausgedrückt, dafs es vor allem das Denken ist, das in seiner Selbstausübung aufgezeigt wird, sondern auch das Weitere, dafs die zusehende, aufzeigende Thätigkeit durch das Denken bestimmt und geleitet wird.

Jetzt ist auch jenes Bedenken (S. 30) gründlich beseitigt, welches sich in der Frage ausdrückte, wie durch lauter rein subjektive Wissenssätze das volle Gegenteil davon, die Allgemeingültigkeit des Wissens, gerechtfertigt werden könne. Diese Rechtfertigung wird dadurch möglich, dafs sie sich begnügt, nichts andres zu sein, als das subjektive Aufweisen gewisser Bewufstseinsvorgänge, in denen die Forderung der Allgemeingültigkeit sich unmittelbar erfüllt zeigt.

Ich bemerke hier ein für allemal, dafs ich statt des Ausdrucks „objektiv“, der wegen seiner Vieldeutigkeit oft zu Mifsverständnissen Anlafs geben kann, meistens den Ausdruck „transsubjektiv“ gebrauchen werde. Ich bezeichne als transsubjektiv alles, was es aufserhalb meiner eigenen Bewufstseinsvorgänge etwa geben mag. Unter „intersubjektiv“ wäre dann alles das zu verstehen, was jeder in seinem Bewufstsein unmittelbar vorfindet. Diese Termini können zu schwankender oder dunkler Anwendung niemals Anlafs geben.

Drittes Kapitel.

Die üblichen Voraussetzungen in den Erkenntnistheorien der Gegenwart.

1. Überblicke ich die erkenntnistheoretischen Bestrebungen der Gegenwart, so finde ich, dafs, soweit sie mir bekannt sind, die Forderung der Voraussetzungslosigkeit nur äufserst selten vollständig erfüllt ist.[1]) In den verschiedensten Formen und Graden werden den erkenntnistheoretischen Untersuchungen Voraussetzungen entweder vorausgeschickt oder eingeflochten. Selbst solche Darstellungen, die der Erkenntnistheorie die Stelle der grundlegenden Wissenschaft, der den Anfang alles Wissens bildenden Disziplin anweisen und sie im Sinne der Voraussetzungslosigkeit zu behandeln erklären, zeigen sich bei näherer Betrachtung nicht frei von Voraussetzungen mannigfacher Art.

Einen bedeutenden Fortschritt indessen hat die Erkenntnistheorie unserer Tage aufzuweisen. Fast allgemein ist der Grundsatz

---

[1]) Ein streng voraussetzungslos verfahrender Erkenntnistheoretiker ist J. J. Baumann. Vgl. seine Schrift *„Philosophie als Orientirung über die Welt“* (Leipzig 1872). Auch der Art, wie er den Ausgangsstandpunkt, das Wissen von den Bewufstseinsthatsachen, beschreibt und gegen Einwürfe rechtfertigt, kann ich zumeist beistimmen; wogegen mir freilich das Prinzip, wodurch er dem Skeptizismus dieses Standpunktes zu entrinnen und ein objektives Erkennen zu begründen sucht, als verfehlt erscheint.

angenommen, daſs sich diese Wissenschaft von den Besonderheiten der metaphysischen Systeme freizuhalten habe. Die Erkenntnistheorie wird als eine Wissenschaft betrieben, die den metaphysischen Untersuchungen voranzugehen und zur Richtschnur zu dienen hat. Und so findet man denn auch in der That in den neueren Bearbeitungen derselben die Weltanschauungsfragen fast durchweg beiseite gelassen; das Erkennen wird untersucht, ohne daſs dabei Erörterungen oder Behauptungen über das Wesen der Welt, über das Verhältnis von Natur und Geist, von Endlichem und Unendlichem u. dgl. zu Grunde gelegt würden. Unsere Zeit ist gegen keine Wissenschaft so ungerecht wie gegen die Metaphysik; doch darin hat man vollkommen recht, daſs man die Austreibung derselben aus den Grundlagen der Erkenntnistheorie aufs peinlichste durchzuführen bemüht ist. Vielmehr muſs der Vorwurf erhoben werden, daſs auch in die neueren Darstellungen der Erkenntnistheorie mannigfache Voraussetzungen aufgenommen werden, die zwar ein harmloses, unverfängliches Aussehen haben, im Grunde aber doch metaphysischer Natur sind, daſs man also in jener Austreibung der Metaphysik, trotz allen Vorsätzen, nicht scharf genug vorgeht. Welcherlei Art diese versteckt auftretenden metaphysischen Voraussetzungen sind, wird im folgenden angedeutet werden.

Indessen gibt es auch in der Gegenwart Darstellungen der Erkenntnislehre, welche in die Prüfung der Berechtigung des Wissens metaphysische Gedanken im Sinne der älteren nachkantischen Spekulation als Voraussetzungen eingehen lassen. Ich nenne nur die „Logik" von Seydel, worin es im Grunde die metaphysische Wesenseinheit von Denken und Sein, von Ich und Gott ist, worauf die Möglichkeit des Wissens gegründet wird.[1])

2. Bei einem Überblicke über die Voraussetzungen, die den erkenntnistheoretischen Untersuchungen zu Grunde gelegt zu werden pflegen, fallen mit besonderer Deutlichkeit die der Psychologie entnommenen in die Augen. Freilich hat die Untersuchung über die Möglichkeit des Erkennens, über die Gründe der Gewiſs-

---

[1]) Rudolf Seydel, *Logik oder Wissenschaft vom Wissen.* Leipzig 1866. S. 16 f. 25 ff. Übrigens ist die erkenntnistheoretische Grundlegung trotz der Verquickung mit Metaphysik sehr reinlich und durchsichtig ausgeführt.

heit u. dgl. auf psychische Vorgänge einzugehen; allein dies Eingehen auf psychische Vorgänge soll eben voraussetzungslos geschehen, die Erkenntnistheorie soll sich dabei so benehmen, als ob sie von der Psychologie nichts wüfste. In nicht wenigen Erkenntnislehren jedoch werden den spezifisch erkenntnistheoretischen Erörterungen psychologische Darlegungen vorausgeschickt, auf die sich dann die Untersuchung des Erkennens bezieht und stützt. So gibt z. B. WUNDT eine eingehende Darstellung der assoziativen und apperzeptiven Vorstellungsverbindungen, um erst hieran seine logisch-erkenntnistheoretischen Untersuchungen zu knüpfen.[1])

Weit nachteiliger für die Erkenntnistheorie ist das Hereinziehen psychologischer Untersuchungen dann, wenn diese Untersuchungen mit dem Anspruche auftreten, die Erkenntnistheorie selber zu sein. Dies ist z. B. bei HORWICZ der Fall. Er sucht zu zeigen, wie das objektive Erkennen aus den elementarsten psychischen Prozessen schrittweise entspringe. Sicherlich ist das eine wichtige Aufgabe der Philosophie, nur ist sie psychologischer und nicht erkenntnistheoretischer Natur. HORWICZ hingegen will hiermit eine „wirkliche Erkenntnistheorie" liefern. Er führt seine Untersuchungen durchweg in dem Sinne, dafs durch sie die Frage, wie das Erkennen Anspruch auf objektive Bedeutung erheben könne, beantwortet werden solle.[2]) So setzt er also das Erkennen, wie es die Psychologie ausübt, überall als zugestanden voraus, und dennoch meint er, dafs mit diesem ohne weiteres an seine Objektivität glaubenden Erkennen eine Rechtfertigung des Erkennens geleistet werden könne! — In der jüngsten Zeit hat die Ansicht von der Begründung der Erkenntnistheorie auf die Psychologie an LIPPS[3]) einen entschiedenen Vertreter gefunden.

Hier mufs auch die Erkenntnistheorie des Positivismus erwähnt werden. Aus dem zweiten Abschnitt wird erhellen, dafs der Positivismus als der Standpunkt der reinen Erfahrung konsequenter Weise eine Erkenntnistheorie nicht geben könne. Auf

---

[1]) WILHELM WUNDT, *Logik.* I. Bd.: *Erkenntnifslehre.* Stuttgart 1880. S. 10—85.

[2]) ADOLF HORWICZ, *Analyse des Denkens. Grundlinien der Erkenntnifstheorie* (Zweiter Teil der *„Psychologischen Analysen")*. Halle 1875.

[3]) THEODOR LIPPS, *Grundthatsachen des Seelenlebens.* Bonn 1883.

dem Standpunkte der reinen Erfahrung kann es zu keinem objektiven Erkennen kommen; wie soll es also auf diesem Standpunkte eine Rechtfertigung des objektiven Erkennens geben? Dennoch schleicht sich begreiflicherweise bei den Positivisten die Annahme eines objektiven Erkennens in den verschiedensten Formen, doch überall in sehr grofsem Umfange ein, ohne dafs sie dies freilich zugeben wollen. Es fehlt ihnen das klare Bewufstsein über das von ihnen selbst ausgeübte objektive Erkennen; die Prinzipien des objektiven Erkennens treten bei ihnen in Form ihnen selbst unbewufster Voraussetzungen auf. Dies wird natürlich auch da der Fall sein, wo die Positivisten inkonsequenter Weise eine Rechtfertigung des objektiven Erkennens zu geben versuchen. Diese Rechtfertigung kann bei ihnen unmöglich darin bestehen, dafs dasjenige, was das Erkennen zu einem spezifisch objektiven macht, klar herausgestellt und begründet würde; denn damit würde ja der Positivismus mit vollem Bewufstsein sich selber aufgeben. Sondern es wird sich in der vermeintlichen Rechtfertigung des objektiven Erkennens alles das, worin diese Objektivität prinzipiell besteht, in der Form stillschweigender, unklarer Voraussetzungen einschleichen.

Ich werde diese den positivistischen Erkenntnistheorien zu Grunde liegenden Voraussetzungen gleich weiterhin (S. 47 f.) in bessere Beleuchtung rücken; für jetzt kommt es mir darauf an, zu betonen, dafs neben diesen Fundamentalvoraussetzungen auch noch eine Menge *psychologischer* Voraussetzungen in den positivistischen Erkenntnistheorien vorkommen. Der Positivismus kennt keine andre Methode als Beschreibung, Vergleichung, höchstens (wiewohl inkonsequenter Weise) Zergliederung der Bewufstseinsthatsachen. Forderungen, Normen, Ziele, Ideale als etwas von dem Thatsächlichen prinzipiell Verschiedenes gibt es für den Standpunkt der reinen Erfahrung nicht. Es kann daher auch die positivistische Erkenntnistheorie nichts als eine Beschreibung (und höchstens Zergliederung) der thatsächlichen Erkenntnisprozesse sein. So verwandelt sich hier die Rechtfertigung des Erkennens in eine Darlegung seines psychischen Werdens, seiner psychischen Zusammenhänge. Die Erkenntnistheorie erhält in ausführlichen Erörterungen über Empfindungen, Wahrnehmungen, Gefühle, Triebe u. dgl. einen weitläufigen

psychologischen Unterbau. Man mufs also eine Menge psychologischer Erkenntnisse gelten lassen; erst auf dieser Grundlage soll sich das Erkennen selber rechtfertigen. Wenn man die erkenntnistheoretischen Darstellungen von C. Göring,[1]) A. Riehl,[2]) Avenarius u. s. w. liest, wird man sofort diese psychologische Grundlage gewahr werden. Damit soll nicht in Abrede gestellt sein, dafs sich in diesen psychologisierenden Erkenntnistheorien auch Bemerkungen und Betrachtungen echt erkenntnistheoretischer Art finden.

3. Eine zweite Hauptgattung von Voraussetzungen besteht in den logischen Untersuchungen, sei es dafs sie den eigentlich erkenntnistheoretischen Erörterungen vorangeschickt, sei es, dafs diese in jene hineingearbeitet werden. Ich werde an einer späteren Stelle darthun, dafs die Logik einen wesentlichen Teil der Erkenntnistheorie bildet, dafs diese durch die Ausführung ihrer eigentlichen Aufgabe von selbst zur Behandlung aller derjenigen Fragen geführt wird, die in der Logik vorzukommen pflegen. Die Darstellung der Logik in der Gegenwart hat, im Vergleiche zu der formalistischen und metaphysischen Logik der früheren Zeit, eine entschiedene Hinwendung auf dieses Ziel genommen; fast alle bedeutenderen neueren Werke über Logik sind unter dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte verfafst. Dagegen ist man erst selten dazu fortgeschritten, die Logik als einen Bestandteil der Erkenntnistheorie zu behandeln. Gerade die vorzüglichsten neueren Darstellungen der Logik befolgen

---

[1]) Carl Göring verlangt noch aufserdem, dafs die „Theorie des Wissens" sich an den anerkannten Wissenschaften zu orientieren und den Sätzen derselben „ohne nähere Prüfung" Glauben zu schenken habe (*System der kritischen Philosophie.* I. Bd. Leipzig 1874. S. 12 ff.). So werden also von ihm diejenigen Wissenschaften, die „nachweislich viele genügend bewährte Erkenntnisse aufzuweisen haben", zur Voraussetzung der Erkenntnistheorie gemacht.

[2]) Alois Riehl dringt zwar mit grofser Schärfe auf die Trennung von Erkenntnistheorie und Psychologie. Es sei nicht Aufgabe der Erkenntnistheorie, zu ermitteln, wie wir, getrieben vom psychologischen Mechanismus, thatsächlich apperzipieren; vielmehr bestehe ihre Aufgabe darin, festzustellen, was wir apperzipieren sollen, um den Zweck des Erkennens zu erreichen (*Der philosophische Kriticismus.* II. Bd. Leipzig 1879. S. 217. Vgl. S. 4 ff.). Allein nichtsdestoweniger trägt seine Erkenntnistheorie jenen psychologisierenden Charakter.

meistenteils den umgekehrten Weg: die Erkenntnistheorie wird in die Logik hineingearbeitet. So ist es bei LOTZE, SIGWART, WUNDT u. A. Überall enthält hier die Logik gewisse Abschnitte, die vorwiegend erkenntnistheoretische Fragen behandeln.

Soviel ergibt sich nun schon aus unseren früheren Erwägungen, dafs, wie auch Logik und Erkenntnistheorie im übrigen zu einander stehen mögen, keinesfalls doch die erkenntnistheoretischen Untersuchungen auf logische gebaut werden dürfen. Wer logische Untersuchungen führt, will in jedem Falle zu dem Ergebnisse kommen, dafs es gewisse allgemeingültige Gesetze und Formen des Denkens gibt. Werden also derartige Untersuchungen der Erkenntnistheorie vorausgeschickt, so beruht die Rechtfertigung des Erkennens selbst schon auf der Voraussetzung, dafs es möglich sei, das Denken in seinen allgemeingültigen Gesetzen und Formen zu erkennen. Welche Fülle von Erkenntnissen geht also unkontrolliert voraus, bevor die Erkenntnistheorie einsetzt! Und soviel allgemein Anerkanntes auch die Logik enthalten mag, so ist doch auch selbst diesem allgemein Anerkannten keineswegs absolute Unbezweifelbarkeit zuzusprechen. Es werden daher alle diejenigen Erkenntnistheorieen, die sich auf vorausgegangene logische Untersuchungen stützen, gleich von vornherein getrübt und verschoben.

4. In der Voraussetzung allgemeiner Gesetze und Formen des Denkens ist aber noch viel mehr enthalten: es wird in ihr als zugestanden vorausgesetzt, dafs es eine Menge bewufster Subjekte gebe, und dafs die Bewufstseinsvorgänge derselben einer gemeinsamen Gesetzmäfsigkeit unterliegen. Auch dies aber ist ein Erkenntnisinhalt von keineswegs selbstverständlicher Natur. So sind also, sobald die Erkenntnistheorie der Logik eingeflochten oder angehängt wird, in der logischen Grundlage zugleich auch Voraussetzungen von allgemeinster ontologischer oder metaphysischer Natur enthalten.

Derartige metaphysische Voraussetzungen können sich übrigens auch ganz abgesehen von spezifisch logischen Erörterungen einstellen. Besonders ist dies auch in den positivistischen Erkenntnistheorien der Fall. Ich sagte vorhin, dafs hier naturgemäfs das, was das Erkennen zu einem objektiven macht, sich in der Form stillschweigender Voraussetzungen einschmuggeln werde. Nun

gehört aber zur Objektivität des Erkennens dies, dafs es für alle denkenden Subjekte gelte, und dafs es aufser dem eigenen Bewufstsein des Erkennenden eine transsubjektive Welt als Erkenntnisgegenstand gebe, sollte diese auch ausschliefslich aus den Bewufstseinsvorgängen der anderen Subjekte bestehen. Und weiter gesellt sich noch das Erfordernis hinzu, dafs das erkennende Verhalten der Subjekte und die Beziehungen derselben zu den zu erkennenden Gegenständen gesetzmäfsig geordnet seien. Auch der Positivist kann diese Erfordernisse des objektiven Erkennens nicht entbehren; doch kann er sie nicht rechtfertigen, ja sich nicht einmal zu klarem Bewufstsein bringen, und so treten sie in seiner Erkenntnistheorie als ungerechtfertigte metaphysische Voraussetzungen auf.

So sehr sich also auch die moderne Erkenntnistheorie von metaphysischen Voraussetzungen, soweit sie für einzelne Systeme charakteristisch sind, freihält, so wenig weifs sie sich doch von den allgemeinsten, am meisten zugestandenen, farblosen metaphysischen Sätzen unabhängig zu machen. Zu den genannten Sätzen kommt häufig noch der, dafs es eine den Wahrnehmungen entsprechende, wenn auch unbekannte Aufsenwelt gebe. Diese Voraussetzung macht z. B. Riehl, der sonst zum Positivismus neigt. Er will seine erkenntnistheoretischen Untersuchungen von der „realistischen Hypothese“ aus führen: er nehme an, dafs etwas vom Bewufstsein Verschiedenes und Unabhängiges existiere, unter welcher Annahme das eigentliche Problem der Erkenntnistheorie erst seine eigentliche Bedeutung und Tragweite erhalte.[1])

5. Zum Schlusse sei noch auf eine gewisse Voraussetzung hingewiesen, die gerade in den allerneuesten erkenntnistheoretischen Versuchen häufig vorkommt. Es wird uns noch öfters eine Gruppe radikaler subjektiver Idealisten beschäftigen, die eine Zuspitzung des Kantianismus nach der Seite hin darstellen, dafs alles Sein in dem subjektiven Bewufstsein aufgehen, in ihm eingefangen werden soll. Diese Denker bearbeiten, da ihnen das Seiende nur als erkanntes existiert, mit besonderer Vorliebe die Erkenntnistheorie. Indessen sind sie weit entfernt davon, das

[1]) Riehl, *Der philosophische Kriticismus*, II. Bd. S. 18.

Erkennen unbefangen zu prüfen, d. h. die verschiedenen möglichen Stellungen, die das Erkennen zum Seienden haben kann, zunächst als gleichwertig zu behandeln, sodann die Gewifsheitsquellen im Bewufstsein aufzuzeigen und abzuschätzen und hernach über die Stellung des Erkennens zum Seienden zu entscheiden. Vielmehr steht ihnen gleich von vornherein fest, dafs es ein Widerspruch sei, ein Sein, das nicht Bewufstsein wäre, anzunehmen. Das Erkennen soll sich in Widerspruch mit sich selbst setzen, wenn es ein Transsubjektives zu seinem Gegenstande haben zu können glaubt. Diese Entscheidung wird erlassen, ohne dafs irgendwie vorher den Gewifsheitsquellen, auf die das Erkennen seine Entscheidungen zu gründen habe, nachgespürt worden wäre; d. h. sie tritt als ein erkenntnistheoretisches Vorurteil auf.

Ich will beispielsweise auf Schuppe hinweisen. Ich stimme ihm hierin vollkommen bei, dafs die Logik keine selbständige Wissenschaft sei, sondern in die Erkenntnistheorie aufzugehen habe. Dagegen zeigt sich sogleich an der Art, wie er seine erste Frage behandelt, wie wenig voraussetzungslos er zu Werke geht. Das Hauptproblem der Erkenntnistheorie liegt in der Frage: was ist Denken? Allein was er nun mit dem Denken vornimmt, ist kein Aufweisen des rein Thatsächlichen, was sich in dem bewufsten Denkvorgange als unbezweifelbar enthalten zeigt, sondern eine schwierige Analyse, die nur unter der Voraussetzung einer ganz bestimmten Bedeutung des Denkens für das Seiende Gültigkeit hat. Denn diese Analyse ergibt ihm sofort, dafs Denken und Sein nur eine Unterscheidung des abstrahierenden Verstandes sei, dafs ein Denken ohne Inhalt und ein Sein ohne Gedachtwerden zu den Unmöglichkeiten gehören. Und auf dieser Voraussetzung, dafs es widersinnig sei, ein Seiendes »aufserhalb des Bewufstseins« anzunehmen, baut er nun weiter.[1]

Bis zu einem gewissen Grade gehört auch Rehmke zu den Vertretern der gesteigertsten Bewufstseinsimmanenz. Auch Rehmke hat die Absicht, alle Voraussetzungen fernzuhalten; beim Aufstellen erkenntnistheoretischer Beziehungen pflegt er einzuschärfen, dieselben ja nicht als reale oder Seins-Beziehungen anzusehen.

---

[1] Wilhelm Schuppe, *Erkenntnifstheoretische Logik.* Bonn 1878. S. 15 ff.

Indessen zeigt es sich auch bei ihm sofort, unter welcher Fundamentalvoraussetzung er operiert. Er beginnt seine Erkenntnistheorie damit, dafs er die Lehre von den Grenzen des Erkennens bekämpft. Diese Bekämpfung geschieht aber durchweg von der (sehr bald zum Vorschein kommenden) Voraussetzung aus, dafs das »Bewufst-Seiende« und das »Seiende« identisch sei. Nur ist bei Rehmke diese Gleichsetzung nicht so sehr eine Folge der Meinung, dafs das Erkennen sich sonst mit seiner eigenen Natur in Widerspruch setzen würde, also nicht so sehr ein erkenntnistheoretisches Vorurteil, als vielmehr ein metaphysisches Dogma. [1])

[1]) Johannes Rehmke, *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. Eine Erkenntnifstheorie.* Berlin 1880. S. 5—41.

ZWEITER ABSCHNITT.

DIE REINE ERFAHRUNG ALS ERKENNTNISSPRINZIP.

Erstes Kapitel.

Das Wissen von meinen eigenen Bewufstseinsvorgängen als das einzige unbezweifelbar gewisse Erkennen.

1. Ich weifs, dafs ich ein absolut selbstverständliches Wissen besitze, und dafs die Erkenntnistheorie als eine voraussetzungslose Wissenschaft mit dem Aussprechen eines solchen beginnen mufs (S. 28 f.). Weiter kenne ich auch zwei „leitende Gesichtspunkte", nach denen sich die Auswahl der absolut selbstverständlichen Sätze, mit denen der Anfang gemacht werden mufs, zu richten hat. Erstlich nämlich steht mir fest, dafs die erste umfassende Aufgabe der Erkenntnistheorie darin besteht, die einfachsten, nicht weiter zurückführbaren Prinzipien des objektiven Erkennens blofszulegen (S. 18 f.). Und zweitens hat sich mir auch das nächstliegende Mittel zur Herbeiführung der Lösung dieser Aufgabe gezeigt: sollen die Prinzipien des objektiven Erkennens festgestellt und in ihrer Tragweite genau abgegrenzt werden, so wird zunächst dasjenige Gewifsheitsprinzip, das dem subjektiven und absolut selbstverständlichen Erkennen zu Grunde liegt, genau formuliert werden müssen (S. 35 f.). Ich habe also unter meinen Bewufstseinsvorgängen daraufhin Umschau zu halten, ob sich wohl das Prinzip des absolut selbstverständlichen Wissens selbst als eine unbezweifelbare Bewufstseinsthatsache aussprechen lasse.

Für die Erreichung dieses Zwecks wäre es ganz nutzlos, wenn ich meine zusammenbestehenden und aufeinanderfolgenden einzelnen Bewufstseinsvorgänge aufzählen wollte. Wenn ich konstatiere, dafs ich jetzt die Wahrnehmung des blauen Himmels und dann die der grünen Wiese habe, oder dafs ich jetzt Hunger und dann Durst spüre, und wenn ich in dieser Weise fortfahren

wollte, so würde ich nie zur Auffindung des Prinzipes kommen, in dem sich das absolut selbstverständliche Wissen zusammenfafst. Wie wäre es nun, wenn ich in einer gewissen verallgemeinernden Weise sagte, dafs sich dieses Wissen teils auf meine Sinneswahrnehmungen, teils auf die Lust- und Unlustempfindungen, teils auf meine reproduzierten Vorstellungen u. s. w. beziehe? Doch auch die in dieser klassifizierten Weise angegebene Mannigfaltigkeit meines Bewufstseinsinhaltes führt mich meinem Ziele nicht näher. Dagegen scheint sich dasselbe dadurch erreichen zu lassen, dafs ich folgende ganz allgemeine Thatsache ausspreche: ich besitze ein absolut selbstverständliches Wissen von meinen eigenen Bewufstseinsvorgängen.

Zunächst will ich mir einige Eigentümlichkeiten dieses Satzes einprägen. Dieser Satz ist mir nicht etwa infolge eines Schlusses gewifs, den ich aus verschiedenen einzelnen Erfahrungen ziehe, sondern er ist eine für mich in gerade so selbstverständlicher Weise gewisse Thatsache, wie etwa der Satz, dafs ich jetzt Hunger oder Hitze empfinde. In Verbindung mit jedem beliebigen Inhalte meines Bewufstseins werde ich dessen inne, dafs es ein absolut selbstverständliches Wissen von solchem gibt, was in meinem eigenen Bewufstsein vorkommt. Ferner hat dieser Satz das Eigentümliche, dafs das von ihm ausgesprochene, absolut selbstverständliche Wissen nichts andres zum Inhalt hat, als die Thatsache, dafs meine Bewufstseinsvorgänge sich in absolut selbstverständlicher Weise wissen lassen. Es wird in absolut selbstverständlicher Weise gewufst, dafs es eine derartige Weise des Wissens gibt, und dafs meine Bewufstseinsvorgänge Gegenstand eines derartigen Wissens sind. Endlich ist ausdrücklich hervorzuheben, dafs mit der absoluten Selbstverständlichkeit eo ipso die absolute Unbezweifelbarkeit ausgesagt ist (vgl. S. 29). Die absolute Selbstverständlichkeit besagt, dafs die Unbezweifelbarkeit nicht etwa erst infolge irgendwelcher Begründungen, Beweise oder sonstiger Operationen, sondern ohne weiteres und von vornherein stattfindet. Was sich absolut von selbst versteht, das steht einfach dadurch, dafs ich es ausspreche, unbezweifelbar fest.

Ich will mir jetzt den Satz, dafs ich von meinen eigenen Bewufstseinsvorgängen ein sich absolut von selbst verstehendes

Wissen besitze, noch deutlicher zum Bewufstsein bringen. Und da komme ich sofort zu der unerschütterlichen Gewifsheit, dafs mit diesem Satze zugleich das Gewifsheitsprinzip, das dem absolut selbstverständlichen Wissen von meinen Bewufstseinsvorgängen zu Grunde liegt, zum Ausdruck gebracht ist. Was auch immer ich von meinem Bewufstsein mit absoluter Selbstverständkeit aussagen möge, so läfst sich auf die Frage, worauf diese absolut selbstverständliche Aussage beruhe, immer nur diese Antwort geben, dafs meine eigenen Bewufstseinsvorgänge sich eben in absolut selbstverständlicher Weise wissen lassen. Von einer noch einfacheren, tieferen Grundlage des absolut selbstverständlichen Wissens von meinen Bewufstseinsvorgängen kann keine Rede sein. Wer nach einer solchen sucht, legt damit nur an den Tag, dafs er den Sinn des absolut selbstverständlichen Wissens nicht verstanden habe. Wenn ich weifs, dafs ich jetzt die Empfindung des Süfsen habe, so ist dies ohne Zweifel ein in psychophysischer Hinsicht vielfach vermittelter Vorgang. Allein mit der psychologischen und physiologischen Bedingtheit dieses Wissens habe ich es hier nicht zu thun. Für mich ist hier nur dies wichtig, dafs für den Standpunkt, der nach der Berechtigung des Erkennens fragt, sich die Gewifsheit dieses Wissens auf nichts weiteres als auf die allgemeine Thatsache zurückführen läfst, dafs es eben von meinen Bewufstseinszuständen ein absolut selbstverständliches Wissen gibt. Ich bin also hiermit auf die nicht weiter ableitbare Quelle des subjektiven und absolut selbstverständlichen Wissens gestofsen, und es ist demnach die erste Aufgabe, die ich der Erkenntnistheorie gestellt habe, erfüllt. Ich kann dies auch so ausdrücken, dafs das Wissen von meinen eigenen Bewufstseinsvorgängen, so oft es sich vollzieht, in seiner Thatsächlichkeit sein eigenes Erkenntnisprinzip besitzt. Die unmittelbare Thatsächlichkeit dieses Wissens und das Gewifsheitsprinzip desselben fallen sonach durchaus zusammen.

2. Es wird gut sein, sich die Voraussetzungen klar zu machen, die im Bewufstsein erfüllt sein müssen, wenn ein unbezweifelbares Wissen von meinen Bewufstseinsvorgängen zustandekommen soll. Ich brauche, um diese Voraussetzungen festzustellen, nur auf das zu sehen, was in meinem Bewufstsein vor-

geht, während es ein unbezweifelbares Wissen von seinen eigenen Vorgängen hat. Erstlich müssen in meinem Bewufstsein gewisse Vorgänge überhaupt stattfinden, zweitens mufs es mir gelingen, meine Aufmerksamkeit auf diese zu lenken, und drittens mufs es mir weiter gelingen, die Vorgänge, die sich in dem Blickpunkt meiner Aufmerksamkeit befinden, zu unterscheiden, zu fixieren, zu beobachten. Das einfache Haben von Bewufstseinsvorgängen ist noch nicht das Wissen von ihnen. Alle Vorgänge, die nur so nebenher, ohne Gegenstand der Aufmerksamkeit zu sein, durch mein Bewufstsein laufen, sind zwar selbstverständlich bewufst, wenn auch in dunkler Weise; darum aber sind sie nicht auch schon gewufst.[1] Aber auch das aufmerksame Betrachten des Bewufstseinsinhaltes ist noch nicht notwendig ein absolut gewisses Wissen. Wieviel Unbestimmtes, Unentwickeltes, Anklingendes, Flüchtiges taucht in meinem Bewufstsein auf, das, so sehr ich auch meine Aufmerksamkeit darauf lenke, doch nicht von mir in unbezweifelbarer Weise gewufst wird. Es mufs zu dem aufmerksamen Haben von Bewufstseinsvorgängen noch dies dazu kommen, dafs es mir gelingt, mittels meiner Aufmerksamkeit dieselben in ihren Unterschieden und Abgrenzungen zu fixieren. Man nennt dieses unterscheidende Aufmerken in der Regel Beobachten. Auf die Fragen, wieweit es in meiner Macht liegt, meine Bewufstseinsvorgänge mittels meiner Aufmerksamkeit zu beobachten, welche Bedingungen der Beobachtbarkeit förderlich, und welche ihr hinderlich sind, und welche Mittel und Wege angewandt werden müssen, wenn ich in dieser Beziehung Fortschritte machen soll, habe ich hier nicht einzugehen. Erörterungen darüber mögen an anderen Stellen der Erkenntnistheorie wichtig und unentbehrlich sein. Hier genügt die Einsicht, dafs, sobald ich meine Aufmerksamkeit auf meine Bewufstseinsvorgänge gerichtet habe und es mir gelungen ist, sie unterscheidend zu erfassen, ich auch, soweit das Unterscheiden reicht, ein absolut selbstverständliches Wissen von ihnen habe. Ja dieses Wissen ist nichts andres als das aufmerksame Haben und Unterscheiden meiner Bewufstseinsvorgänge selber. Beide Ausdrücke sind völlig gleichbedeutend.

[1]) Schuppe macht sich dieser Gleichsetzung von Bewufstsein und Wissen schuldig (*Logik,* S. 93 f.).

Mit dieser Gleichsetzung ist das Wissen von meinen bewufsten Vorgängen keineswegs auf ein zu Grunde liegendes einfacheres Prinzip zurückgeführt, sondern nur in seinen psychologischen Bedingungen aufgedeckt, wodurch allerdings zugleich ein verdeutlichendes Licht auf jenes Prinzip selber fällt. Die psychologische Natur dieser Bedingungen wird von NEUDECKER verkannt. Er hat ganz recht, nachdrücklich darauf zu dringen, dafs das Haben von Empfindungen ja nicht mit dem Wissen von diesem Haben verwechselt werde. Allein er ist im Unrecht, wenn er wegen des Plus, das zu dem einfachen Haben hinzutreten mufs, wofern daraus ein Wissen entstehen soll, dem Wissen von unseren Bewufstseinsvorgängen die unmittelbare Gewifsheit abspricht und in ihm ein schwieriges erkenntnistheoretisches Problem sieht. Wären die psychologischen Bedingungen noch so kompliziert, so würden sie doch die absolute Selbstverständlichkeit jenes Wissens nicht aufheben können.[1]

Noch will ich zur Verdeutlichung eine psychologische Begleiterscheinung des Wissens von meinen Bewufstseinsvorgängen hervorheben, auf die SIGWART hinweist, und die in der That als Kennzeichen jenes Wissens dienen kann. Nur dann habe ich ein Wissen von meinen Bewufstseinserscheinungen, wenn ich, um SIGWARTS Worte zu gebrauchen, „den Inhalt einer bestimmten Vorstellung u. dgl. festzuhalten und mit dem Bewufstsein ihrer Identität zu wiederholen im stande bin“.[2] Der Genauigkeit halber kann noch hinzugefügt werden, dafs ich wenigstens unmittelbar, nachdem die Vorstellung u. dgl. aus meinem Bewufstsein verschwunden ist, in der Lage sein mufs, sie in der Erinnerung zu reproduzieren. Soweit ich meine Bewufstseinszustände unmittelbar nach ihrem Aufhören reproduzieren kann, soweit habe ich von ihnen ein unbezweifelbares Wissen. Doch ist die Sache nicht so zu verstehen, als ob damit ein erkenntnistheoretisches Kennzeichen angegeben wäre, das man nötig hätte, um darnach erst zu entscheiden, ob ein Wissen von den eigenen bewufsten Vorgängen vorliege oder nicht. Dieses Wissen gibt sich vielmehr unmittelbar

---

[1] GEORG NEUDECKER, *Grundproblem der Erkenntnifstheorie.* S. 28 ff.

[2] CHRISTOPH SIGWART, *Logik.* Tübingen 1873—1878. II. Bd. S. 33.

durch sich selbst kund als das, was es ist, ohne dafs irgendwelche andere Kennzeichen nötig wären; die Selbstgewifsheit des Bewufstseins ist an sich selbst Kriterium der Wahrheit.

Bis jetzt habe ich nur in Bezug auf das Wissen von den gegenwärtigen oder soeben gegenwärtig gewesenen Bewufstseinsvorgängen die psychologischen Bedingungen angedeutet, die erfüllt sein müssen, damit dieses Wissen absolut gewifs sei. Nun besitze ich aber auch von weiter vergangenen Bewufstseinsvorgängen ein unbezweifelbares Wissen. So weifs ich, dafs ich in meiner Kindheit und Jugend von meinen Eltern, meiner Vaterstadt, der Schule daselbst, den Lehrern an dieser Schule u. dgl. häufige Wahrnehmungen hatte, und ich würde mir wie verrückt vorkommen, wenn ich an diesem Wissen zweifeln wollte. Doch ist zuzugeben, dafs vergangene Bewufstseinsvorgänge in viel geringerem Umfange absolut sicher gewufst werden. Es ist, wie SIGWART ausführt,[1] die Unsicherheit der Erinnerung, infolge deren das Wissen von vergangenen Bewufstseinsvorgängen gar häufig auf Selbsttäuschung beruht, da es für die Unterscheidung der fehlbaren von der unfehlbaren Erinnerung kein allgemeines und sicheres Kriterium gibt. Doch bleibt trotzdem der Satz bestehen, dafs auch vergangene Bewufstseinszustände in unzähligen Fällen unbezweifelbar sicher von mir gewufst werden. Zuweilen freilich glaube ich mit absolut unbezweifelbarer, sonnenklarer Gewifsheit zu wissen, dies oder jenes früher erlebt zu haben, und dennoch stellt sich nachträglich heraus, dafs ich mich geirrt habe. Allein es wäre absurd, wenn mich derlei Irrungen dahin brächten, für bezweifelbar zu halten, dafs ich z. B. vor Jahren an der Universität Leipzig studiert oder vor längerer Zeit diese Uhr zum Geschenk erhalten habe u. dgl. Vom Standpunkte der Erkenntnistheorie müssen solche Irrungen als unbegreifliche Unachtsamkeiten, als psychologische Tücken erscheinen, die mich zwar zu gewissenhaftester Sorgfalt in der Beurteilung der Sicherheit meines Erinnerungswissens anhalten sollen, aus denen aber kein Schlufs auf die allgemeine Bezweifelbarkeit des Erinnerungswissens gezogen werden darf.

---

[1] SIGWART, *Logik.* I. Bd. S. 342 ff.

3. Gibt es aber nicht noch andres absolut selbstverständliches, von vornherein unbezweifelbares Wissen? Läſst sich nicht auch über das, was nicht zu meinen jeweilig gegenwärtigen Bewuſstseinsvorgängen gehört, manches in absolut selbstverständlicher Weise festsetzen? Da ich nach meiner früheren Bemerkung (S. 42) alles, was es auſserhalb meiner eigenen Bewuſstseinsvorgänge geben mag, als das Gebiet des Transsubjektiven bezeichne, so kann ich diese Frage auch so formulieren: läſst sich über das Transsubjektive irgend etwas mit absoluter Selbstverständlichkeit wissen?

Es ist klar, daſs hier, zu Beginn der Erkenntnistheorie, diese Frage nur in absolut selbstverständlicher Weise beantwortet werden kann. Die Antwort liegt nun in der selbstverständlichen Einsicht, daſs ich, solange ich dieses mein Bewuſstsein habe, mich von demselben loszulösen, aus ihm zu entfernen nicht im stande bin. Es ist mir schlechterdings unmöglich, solange ich mit dieser Aufeinanderfolge von bewuſsten Zuständen, die ich eben als mein Ich bezeichne, identisch bin, die Grenzen meines Bewuſstseins zu überspringen, aus meinem Bewuſstsein herauszufahren. Ich kann diese Einsicht auch so ausdrücken, daſs ich in mein Bewuſstsein niemals etwas Transsubjektives als solches aufnehmen kann. Was in meinem Bewuſstsein geschieht, hat immer schon die Form und Daseinsweise meines Bewuſstseins. Ich bin gänzlich auſser stande, der transsubjektiven Gegenstände als solcher, in ihrer Selbstheit und Nacktheit, mit meinem Bewuſstsein habhaft zu werden. Ich komme nie an die Dinge als solche heran; wenn ich — was hier noch nicht zu entscheiden ist — überhaupt etwas von ihnen mit meinem Bewuſstsein zu ergreifen, sie also zu erkennen im stande bin, so wird dies immer nur so möglich sein, daſs ich bewuſste Vorstellungen von den Dingen habe, bewuſste Vorstellungen, denen ich eine gewisse Beziehung auf die Dinge als solche zuschreibe. Wollte ich das Transsubjektive ohne Hülle und Scheidewand empfinden, wahrnehmen, fühlen u. dgl., so müſste ich, indem ich als mein Bewuſstsein bestehen bliebe, mich doch zugleich seiner entledigen und mich irgendwie in das Transsubjektive verwandeln. So fest auch der naive Mensch in dem Glauben leben mag, die transsubjektiven Dinge als solche vorzustellen, so bewegt er sich doch immer nur in seinen Bewuſstseinsprozessen, die er instinktiv

auf die Dinge als solche deutet. Nach LOCKE, BERKELEY, HUME, KANT, SCHOPENHAUER [1]) sollte es nicht mehr nötig sein, auf das Aussprechen dieser selbstverständlichen Wahrheit besondere Mühe zu verwenden.

Ich sagte, dafs in dieser selbstverständlichen Einsicht die Antwort auf jene Frage liegt. Wenn es nämlich unmöglich ist, irgend etwas Transsubjektives in meinem Bewufstsein aufzufinden oder in dasselbe aufzunehmen, so ist es auch unmöglich, von dem Transsubjektiven irgend eine selbstverständliche Erkenntnis zu gewinnen. Und zwar ist diese Unmöglichkeit nicht etwa eine Folgerung aus jener, sondern indem ich es für selbstverständlicher Weise unmöglich erkläre, mit meinem Bewufstsein direkt an das Transsubjektive heran- oder in dasselbe hineinzurücken, so ist eben darin zugleich auch schon die Unmöglichkeit eines absolut selbstverständlichen oder von vornherein unbezweifelbaren Wissens vom Transsubjektiven ausgesprochen. Ich hätte also auch gleich anfänglich die Verneinung jener Frage als etwas Selbstverständliches aussprechen können. Nicht um einer vorzunehmenden Ableitung willen (denn eine solche kann es hier noch nicht geben), sondern nur der Verdeutlichung wegen wählte ich diesen Weg. Ich weifs hier noch nicht, ob sich vielleicht im Laufe des weiteren Erkennens durch allerhand Vermittelungen von dem transsubjektiven Gebiete ein unbezweifelbares Wissen werde gewinnen lassen. Sollte dies indessen auch der Fall sein, so würde diese Unbezweifelbarkeit doch eben nicht von vornherein bestehen, sondern erst infolge von Schlüssen und Beweisen eintreten.

Beim Beginne des philosophischen Erkennens stehen sonach alle Möglichkeiten in Bezug auf das Transsubjektive gleich offen; selbst von gröfserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit derselben kann nicht die Rede sein. Es ist also auf meinem jetzigen Standpunkte ebensosehr möglich, dafs der Inhalt meiner Vorstellungen vom Transsubjektiven diesem selbst aufs Haar gleiche,

---

[1]) Vgl. auch OTTO LIEBMANN, *Kant und die Epigonen.* Stuttgart 1865. S. 43. — *Zur Analysis der Wirklichkeit.* 2. Aufl. Strafsburg 1880. S. 28. 38. — Ebenso J. J. BAUMANN, *Philosophie als Orientirung über die Welt.* S. 75 ff.

wie daſs eine absolute Ungleichheit zwischen beiden Seiten stattfinde; ebenso möglich aber ist es, daſs eine gewisse Verwandtschaft, eine gesetzmäſsige Beziehung, also ein aus Gleichheit und Ungleichheit gemischtes Verhältnis, zwischen dem Transsubjektiven und den entsprechenden Vorstellungen bestehe; ja ich muſs die Möglichkeit zulassen, daſs es auſser meinen jeweiligen Bewuſstseinsvorgängen überhaupt kein Sein gebe und also der Solipsismus die einzig richtige Philosophie sei. Von dem Standpunkte der Selbstgewiſsheit des Bewuſstseins aus läſst sich über alle diese Möglichkeiten nicht das mindeste ausmachen.

4. Jetzt gehe ich einen kleinen Schritt weiter und frage, ob sich wohl durch vermittelndes Verfahren oder überhaupt auf Grundlage anderer, uns jetzt noch unbekannter Erkenntnisprinzipien unbezweifelbare Gewiſsheit über das Transsubjektive erreichen lassen werde. Vielleicht erobert sich mancher Satz, dem die von vornherein feststehende Unbezweifelbarkeit gebricht, auf dem Wege von Schlüssen und Beweisen oder überhaupt auf Grundlage von Erkenntnisprinzipien, die vom absolut selbstverständlichen Erkennen verschieden sind, eine unbezweifelbare Geltung. In diesem Falle würde also dem Erkennen, wenn auch nicht zu Anfange, so doch nach mancherlei Mühen und Anstrengungen, der Lohn der absoluten Gewiſsheit in transsubjektiven Fragen zu teil werden.

Auch diese Frage muſs verneint werden, und auch hier ist die Verneinung von absolut selbstverständlichem Charakter. Welche Mittel nämlich auch mein Bewuſstsein anwenden möge, um das Transsubjektive zu erkennen, so wird dies doch immer nur in der Form meines Bewuſstseins geschehen können. Mag dieses Erkennen nun auf Grund von Schlüssen und Beweisen oder vielleicht in der Form von Intuitionen vor sich gehen, in jedem Falle ist es in meinem Bewuſstsein eingeschlossen. Ein Erkennen, das nicht in meinem Bewuſstsein vor sich ginge, wäre eben nicht mehr mein Erkennen. So gewiſs es ist, daſs mein Bewuſstsein sich nicht selbst überspringen, sich nicht des Transsubjektiven als solchen bemächtigen kann, so gewiſs ist es auch, daſs alle Anstrengungen des Erkennens, mögen sie noch so schlau und kunstvoll ausgedacht sein, nicht über das Bewuſstsein hinausgreifen. Mag mein Erkennen sich auch wie immer drehen und

winden, mag es auch in sonnenklarer und augenscheinlicher Weise irgend etwas vom Transsubjektiven bewiesen zu haben glauben, so wird es doch immer innerhalb meines Bewufstseins gefangen gehalten. So kann sich an jeden Satz der Philosophie und der anderen Wissenschaften, der etwas vom Transsubjektiven aussagt, der Zweifel heranwagen, ob der subjektive Erkenntnisakt wohl auch transsubjektive Geltung habe, und es ist unmöglich, diesen Zweifel in absolut unbezweifelbarer Weise zu widerlegen. Bezeichne ich den Standpunkt, der die Möglichkeit des Wissens vom transsubjektiven Gebiete in vollem Umfange leugnet, als absoluten Skeptizismus, so kann ich auch sagen, dafs der absolute Skeptizismus sich in einer jeden Zweifel unmöglich machenden Weise nicht widerlegen läfst.

So gibt es also aufser dem Wissen von meinen eigenen Bewufstseinsvorgängen überhaupt kein absolut unbezweifelbares Wissen: weder ein solches, dem von vornherein, d. h. zu Beginn des Erkennens, absolute Gewifsheit zukäme, noch auch ein Wissen, dem im weitern Verlaufe des Erkennens eine solche verschafft werden könnte.

Hiermit soll natürlich nicht die Möglichkeit geleugnet sein, sich über transsubjektive Gegenstände eine Überzeugung von absoluter Gewifsheit zu bilden. Nur die Möglichkeit, sich auf Grundlage des Wissens eine solche Überzeugung zu bilden, stelle ich in entschiedene Abrede. Wer von dem Dasein einer Körperwelt oder einer Vielheit bewufster Subjekte oder von der Gültigkeit des Gravitationsgesetzes u. dgl. in einer jedem Zweifel unzugänglichen Weise überzeugt ist, besitzt diese absolute Gewifsheit nicht als Ergebnis des blofsen Erkennens, sondern entweder als Ergebnis aus einer Verbindung von Erkennen und verstärkend hinzutretendem subjektiven Glauben und Fühlen oder vielleicht auch nur als reines Glaubens- und Gefühlsergebnis.

5. Äufserungen, die mit dem Inhalt dieses Paragraphen mehr oder weniger zusammentreffen, findet man bei vielen Philosophen.[1] Doch aber glaubte ich unsere Frage in ausführlichem und lückenlosem Zusammenhange darstellen zu müssen, weil es

---

[1] Ich nenne unter den neueren Denkern beispielsweise LIEBMANN, SCHUPPE, BAUMANN.

sich hierbei um eine wahrhaft grundlegende Betrachtung handelt, und weil es nur zu leicht geschieht, dafs die Bedeutung und Tragweite dieser Sätze bei den weiteren philosophischen Entwickelungen unterschätzt und vergessen wird. Ich will zum Belege dafür auf SCHOPENHAUER hinweisen.

Nichts sei gewisser, sagt er, als dafs keiner jemals aus sich herauskomme, um sich mit den von ihm verschiedenen Dingen unmittelbar zu identifizieren. Alles, wovon jemand sichere, mithin unmittelbare Kunde habe, liege innerhalb seines Bewufstseins. Über das eigene Bewufstsein hinaus könne es keine unmittelbare Gewifsheit geben. Ja noch mehr: alles, was wir kennen, liege innerhalb des Bewufstseins. So sei denn auch der „theoretische Egoismus“, wie er den Solipsismus nennt, nimmermehr zu widerlegen, er sei eine auf immer unbezwingliche Festung.[1])

Trotz dieser klaren Einsicht knüpft sich doch bei SCHOPENHAUER sofort eine gewisse Gleichsetzung an dieselbe, die ihr unbedingt widerspricht. Der Satz von der Unmöglichkeit, ein Objekt ohne das Bewufstsein, gleichsam mit Überspringung desselben, zu erkennen, wird von ihm unmittelbar der transsubjektiven Erkenntnis gleichgesetzt, dafs das Ding an sich nicht in den Formen des Bewufstseins (Raum, Zeit, Kausalität) existiere. Er merkt nicht, dafs damit doch schon eine ganz bestimmte, wenn auch nur negative Erkenntnis vom Transsubjektiven ausgesprochen sei, während doch mit jenem ersten Satze, den er ganz richtig als den Ausgangspunkt und wahren Stützpunkt aller Philosophie bezeichnet, blofs soviel gesagt ist, dafs alle Objekte, insofern sie erkannt werden, nur in meinem eigenen Bewufstsein existieren. Jedermann weifs, wie bestimmend diese Verwechselung für die ganze Philosophie SCHOPENHAUERS geworden ist; seine fundamentale Lehre vom „Willen“ wäre ohne sie gänzlich unmöglich.

Da sich nicht nur SCHOPENHAUER, sondern auch KANT und viele andere dieser Verwechslung schuldig machen, so sei hier ein für allemal vor ihr gewarnt. Die Erkenntnistheorie hat sich an ihrem Ausgangspunkte auf den Standpunkt des absoluten Skeptizismus zu stellen; nicht als ob dieser das letzte Ende des Er-

---

[1]) SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung.* 3. Aufl. I. Bd. S. 124 f. II. Bd. S. 5 f.

kenntnisstrebens wäre, sondern nur in dem Sinne, dafs die Möglichkeit seiner Überwindung zu Beginn der Erkenntnistheorie gänzlich dahingestellt bleibt. Von diesem absoluten Skeptizismus wesentlich verschieden ist die Ansicht, dafs die Formen des Bewufstseinsinhaltes, weil sie eben im Bewufstsein vorkommen, darum eo ipso von der transsubjektiven Wirklichkeit nicht gelten können. Diese Ansicht, die übrigens in verschiedenen Formen auftreten kann, mag der exklusive Subjektivismus heifsen. Sie ist ein ganz bestimmter metaphysischer Standpunkt und mufs daher, wie jeder metaphysische Standpunkt, zu Beginn der Erkenntnistheorie als ebenso wahrscheinlich wie unwahrscheinlich erscheinen. Trotzdem unterschiebt sich das negative Wissen des exklusiven Subjektivismus bei mangelhafter Aufmerksamkeit sehr leicht dem Nichtwissen des absoluten Skeptizismns.

Zweites Kapitel.

Das Wissen von meinen eigenen Bewufstseinsvorgängen als das einzige reine Erfahrungswissen.

1. Wer den Sinn der vorangegangenen Aufstellungen erfafst hat, wird mir ohne Vorbehalt zustimmen, wenn ich meine eigenen bewufsten Vorgänge für das einzige von mir wirklich Erfahrene und für das einzige für mich Erfahrbare erkläre und allem Transsubjektiven die Erfahrbarkeit in unbedingter Weise abspreche.

Wenn mit dem Ausdruck „Erfahrung“ überhaupt eine bestimmte und eigentümliche Bedeutung verknüpft sein soll, so werden wir ihn nur mit Beziehung auf solchen Inhalt anwenden dürfen, den wir in unserem Bewufstsein besitzen, mit dem unser Wissen unmittelbar in Berührung gekommen ist. Erfahren ist unmittelbares, scheidewandloses Innewerden. Nur so hat es einen Sinn, wenn die moderne Wissenschaft den „Thatsachen der Erfahrung“ absolute Evidenz, unbedingte Unwidersprechlichkeit zuschreibt. Es ist widersinnig, zu sagen, dafs wir etwas, was

außerhalb unseres Bewußtseins liegen geblieben ist, „erfahren“ haben. Soll etwas Transsubjektives erfahren werden, so muß es der Aufmerksamkeit meines Bewußtseins unmittelbar begegnet, von ihr unmittelbar ergriffen sein, also die Form meines Bewußtseins angenommen haben; d. h. es muß aufgehört haben, transsubjektiv zu sein. Das aus reiner Erfahrung bestehende Wissen kann sich also immer nur auf meine eigenen Bewußtseinsvorgänge, nur auf das, was die Form meines Bewußtseins angenommen hat, beziehen. Hiermit ist nichts Neues gesagt, sondern nur das Resultat des vorigen Paragraphen in andrer Form ausgesprochen. Das Erkenntnisprinzip des Wissens von den eigenen Bewußtseinsvorgängen ist einerlei mit dem Erkenntnisprinzip der reinen Erfahrung.

Wenn ich demnach im folgenden bei der weiteren Charakterisierung des ersten Erkenntnisprinzipes und seiner Tragweite hauptsächlich — schon der Kürze halber — von dem Standpunkte der reinen Erfahrung reden werde, so sind damit nicht nur solche gemeint, die sich als Empiristen bezeichnen und die Erfahrung als ihr formales Grundprinzip verkünden; sondern es sind auch alle diejenigen mitgetroffen, die diesen Standpunkt mehr in der Weise unserer ersteren Formulierung, also mehr mit idealistisch klingenden Ausdrücken benennen und beschreiben. Der Positivismus und der subjektive oder Bewußtseinsidealismus in seiner strengsten Form beruhen auf demselben erkenntnistheoretischen Prinzipe. Sie sind, wie wir weiterhin sehen werden, inkonsequente Ausgestaltungen unseres ersten Erkenntnisprinzipes; nur bewegt sich die Inkonsequenz da und dort in wesentlich verschiedener Richtung. Vorderhand lasse ich diesen Unterschied beiseite und halte mich einfach an das beiden Auffassungen zu Grunde liegende eine und gleiche Erkenntnisprinzip.

2. Ich will hiermit keineswegs der gewöhnlichen Redeweise und auch nicht der Wissenschaft verboten haben, von den Dingen und Kräften außer uns und von den anderen bewußten Subjekten so zu reden, als ob wir sie „erführen“. Es haftet nun einmal unserm sinnlichen Wahrnehmen der unwiderstehliche und nicht zu beseitigende Zwang an, daß wir in unseren Wahrnehmungsakten die entsprechenden Gegenstände selbst erfaßt zu haben meinen. Das Wahrnehmen glaubt und muß glauben, das

Transsubjektive als solches zu „erfahren"; unwillkürlich deutet es seinen gesamten Inhalt ins Transsubjektive um; wobei natürlich auch der eigene Körper als ein Stück dieser transsubjektiven Welt zu verstehen ist. So oft sich auch der Physiologe vorgehalten haben mag, dafs Farben, Töne, Wärme und Kälte, Gerüche und Geschmäcke nur seinem Empfinden angehören, so wird er doch niemals aufhören, diese Empfindungsqualitäten wie etwas aufserhalb seines Bewufstseins Befindliches, an den realen Dingen selbst Haftendes oder von ihnen Ausgehendes wahrzunehmen, und wie sehr auch der Kantianer von der blofsen Subjektivität des Raumes überzeugt sein mag, so wird ihm seine Anschauung das Räumliche darum doch nicht weniger als eine Beschaffenheit der transsubjektiven Dinge selber darbieten.

Ja diese naive Objektivierung, die das Wahrnehmen mit dem intersubjektiven Inhalte vornimmt, wird durch einen Umstand noch verwickelter. Indem nämlich die Wahrnehmung die farbigen räumlichen Gestalten als transsubjektiv auffafst, legt sie ebenso unwillkürlich in diesen Inhalt noch ein gewisses Element hinein, das in Wahrheit unwahrnehmbar ist, das sie nur wahrzunehmen glaubt, und das sie nun gleichfalls als transsubjektiv nimmt. Es ist dies die stoffliche, materielle Ausfüllung der räumlichen Gestalten. Wir haben keinen Sinn, mit dem wir die Materie als solche — auch ganz abgesehen von ihrer Verlegung ins Transsubjektive — geradezu wahrnehmen könnten. Die materielle Beschaffenheit ist etwas zu gewissen sinnlichen Wahrnehmungen Hinzuvorgestelltes, und dieses Hinzuvorstellen findet in so intimer und dunkler Weise statt, dafs wir dies als Ergänzung Vorgestellte mit dem wirklich Wahrgenommenen zugleich wahrzunehmen glauben. Vor allem sind es Widerstandsempfindungen des Harten und Weichen, Glatten und Rauhen, womit sich die Vorstellung eines materiellen Substrates intim und dicht zusammenschliefst. Diese Verdichtung der Tast- und Druckempfindungen, die an sich nichts Materielles darstellen, wird uns derart zur Gewohnheit, dafs wir dann auch die farbigen räumlichen Konfigurationen unmittelbar als materielle zu sehen glauben. Selbst der kritischeste Mensch unterliegt in seinen Tast- und Gesichtswahrnehmungen diesem Glauben und meint instinktiv, auch die kompakte Masse, die materielle Ko[illegible] inge

mit wahrzunehmen. Auf diese Weise verlegen wir also nicht nur den Wahrnehmungsinhalt, sondern auch die unwillkürlich zu ihm hinzuvorgestellte Ergänzung, die materielle Beschaffenheit, in das Transsubjektive hinaus.

Da, wie gesagt, diese Naivetät des Wahrnehmens von allen Angriffen einer trennenden, zersetzenden Reflexion und Kritik völlig unberührt bleibt, so ist schon aus diesem Grunde das gewöhnliche Leben durchaus berechtigt, z. B. von den Eigenschaften eines Steines oder des Wassers als von Thatsachen der „Erfahrung“ zu sprechen oder zu sagen, dafs nur die „Erfahrung“ dieselben kennen lehre, und damit immer zu meinen, dafs es sich dabei um etwas handle, was aufserhalb der Bewufstseinsvorgänge des gerade Sprechenden irgendwie Bestand habe. Und auch die Wissenschaft wird sich ohne Nachteil dieser Redeweise bedienen dürfen, sobald es nicht gerade auf die Bestimmung des Anteils der Erfahrung an dem Zustandekommen der Erkenntnis überhaupt oder einer besonderen Art von Erkenntnissen ankommt. Wird es ja doch überhaupt der Wissenschaft freistehen, sich in ihren Ausdrücken der naturgemäfsen, naiven Art des Vorstellens, nach der unsere ganze Sprache eingerichtet ist, selbst dort anzupassen, wo das naive Vorstellen im Unrechte ist. Für die Bequemlichkeit, Verständlichkeit und Deutlichkeit des Ausdrucks kann dadurch viel gewonnen werden. Nur hat diese Anpassung natürlich da aufzuhören, wo aus ihr Mifsverständnisse entspringen können, und noch mehr, wo geradezu die Aufgabe vorliegt, eben das Irrige, das dem naiven Vorstellen anhaftet, zu beseitigen. Aus diesem Grunde sollte in der Erkenntnistheorie und Logik, zu deren Aufgabe es doch gehört, den Beitrag der Erfahrung zu dem Erkennen prinzipiell abzugrenzen, der Ausdruck „Erfahrung“ immer in kritischer Weise, nicht vom Standpunkte des naiv realistischen Wahrnehmens aus, angewendet werden.

Woher es komme, dafs die Wahrnehmung ihren gesamten Inhalt unmittelbar als ein Transsubjektives ansieht und auf diese Weise unwiderstehlich gezwungen wird, wider die sonnenklare Erwägung, dafs das Erfahren auf die eigenen Bewufstseinsvorgänge beschränkt sei, ohne Aufhören zu sündigen, dies habe ich hier nicht zu erörtern, da diese wesentlich psychologische Frage mich völlig von meinem erkenntnistheoretischen Gedankenzuge ablenken

würde. Im vierten Abschnitte übrigens wird mich der Gang der Untersuchung dahin führen, zu fragen, wodurch das Wahrnehmen zu dieser Selbsttäuschung genötigt werde, und da wird die Antwort vor allem auf die unbewufste Bethätigung des Denkens hinweisen müssen. Ebenso liegt es abseits von meinem jetzigen Wege, zu untersuchen, ob diese naive Objektivierung, die das Wahrnehmen mit seinem Inhalte vornimmt, nicht doch bis zu einem gewissen Grade berechtigt sei. Was hier feststeht, ist nur dies, dafs das Wahrnehmen sich darin täuscht, wenn es glaubt, seinen Inhalt als etwas Transsubjektives zu erfahren, seiner als eines solchen unmittelbar inne zu werden. Dagegen könnte es ganz wohl sein, dafs dem Wahrnehmungsinhalte im Transsubjektiven eine gleiche oder wenigstens teilweise ähnliche Welt entspräche. In diesem Falle würde der Inhalt jenes an die Wahrnehmung geknüpften instinktiven Glaubens durch die nachträgliche Reflexion ganz oder teilweise bestätigt werden, und es bliebe als einzige Selbsttäuschung an dem Wahrnehmen der transsubjektiven Welt lediglich die Form des unmittelbaren Habhaftwerdens übrig.

3. Wenn wir in der philosophischen Litteratur Umschau halten, so finden wir, dafs kaum über einen andren Punkt soviel Unklarheit herrscht als über den Umfang des wirklich Erfahrbaren. In der mannigfaltigsten Weise, bald gröber, bald feiner, werden unerfahrbare Elemente zu der Erfahrung hinzugeschlagen, aufserhalb des Bewufstseins liegende Faktoren wie Bestandteile der Erfahrung behandelt. Man darf wohl behaupten, dafs es nur sehr wenige philosophische Bücher gibt, die nicht voll von dieser verhängnisvollen Verwechselung wären. Ich beschränke mich darauf, die prinzipiell wichtigsten Fälle dieser unrechtmäfsigen Erweiterung der Erfahrung abzuweisen. Dadurch erst wird sich die ganze folgenschwere Bedeutung der vorhin vollzogenen Gleichsetzung der Erfahrung mit den vermöge der Selbstgewifsheit des Bewufstseins gewufsten Vorgängen herausstellen.

Da ist nun zunächst zu erwähnen, dafs auch in die Philosophie jener naiv realistische Glaube hinüberspielt, als erführen wir mit unseren äufseren Sinneswahrnehmungen zugleich das Dasein einer transsubjektiven Körperwelt oder wenigstens eines der Körperwelt unmittelbar zu Grunde liegenden, in seiner näheren Bestimmtheit

unbekannt bleibenden Etwas. Hierbei sind zwei Fälle zu unterscheiden. Bald nämlich wird die Ansicht, dafs wir durch die äufseren Sinneswahrnehmungen unmittelbar des Daseins einer Aufsenwelt versichert werden, ausdrücklich als ein eigenartiges Erkenntnisprinzip verkündet und mit vollem Bewufstsein anderen Erkenntnisprinzipien gegenübergestellt. Diese Erhebung der sinnlichen Wahrnehmung zu einer eigenartigen transsubjektiven Erkenntnisquelle werde ich im achten Abschnitte, wo von den wichtigsten unberechtigten transsubjektiven Erkenntnisprinzipien die Rede sein wird, näher berücksichtigen. Bald wieder wird jene Ansicht von der Verbürgung einer Aufsenwelt durch die sinnliche Wahrnehmung nur so nebenbei ausgesprochen oder vorausgesetzt, als verstünde sie sich von selbst und bedürfte keiner Begründung und Vertheidigung. Besonders die Litteratur des Materialismus zeigt sich überall von dem unerschütterlichen Glauben erfüllt, dafs wir mit unseren Sinnen die materiellen Aufsendinge direkt erfahren. Wenn man etwa Büchners „Kraft und Stoff" liest, so wird überall, als wäre dies nicht anders möglich, vorausgesetzt, dafs wir den Stoff, aus dem die Aufsenwelt besteht, als solchen sehen und greifen können. Aber auch Haeckel kommt in seiner Generellen Morphologie da, wo er der naturwissenschaftlichen und — was ihm dasselbe ist — philosophischen Methode ausführliche Auseinandersetzungen widmet, nicht einmal auf die Frage, ob unsere Erfahrung uns über unsere Bewufstseinsvorgänge hinausführen und die Thatsachen der Natur selber uns aufzeigen könne. Wohl sagt er über das Verhältnis von Erfahrung und Reflexion schöne, besonders für die Fanatiker des Exakten beherzigenswerte Worte. Allein nirgends verrät auch nur eine Wendung, dafs er den gewöhnlichen Begriff der Erfahrung, wie ihn der naive Mensch hat, für viel zu weit und und reich ansieht. Und doch will Haeckel an dieser Stelle den methodischen Wert der Erfahrung bestimmen.[1] Indessen selbst bei Denkern, die an Kant geschult sind, stofsen wir nicht selten auf diese unbefangene Ausdehnung des Erfahrungsbegriffes: als wäre es die einfachste Sache von der Welt, dafs das Bewufstsein mit den

---

[1]) Ernst Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen.* Berlin 1866. I. Bd. S. 63 ff.

draufsen befindlichen Dingen und Vorgängen in scheidewandlose Berührung komme.

Es wäre überflüssige Mühe, den verschiedenen Ansichten über das Mafs und die Beschaffenheit des Transsubjektiven, dessen uns angeblich die Sinneswahrnehmung als solche versichern soll, zu folgen und nun im einzelnen die Unhaltbarkeit derselben darzuthun. Denn mögen die Meinungen darüber, ob uns die sinnliche Wahrnehmung nur transsubjektive räumliche Konfigurationen oder auch die Materie als solche oder vielleicht überdies auch noch die wirkenden Kräfte offenbare, und was sie uns sonst an transsubjektivem Gehalte zeige und nicht zeige, noch so weit auseinandergehen: stets reicht es zur Widerlegung hin, einfach zu wiederholen, dafs uns die sinnliche Wahrnehmung eben schlechterdings gar nichts Transsubjektives vorführe und verbürge. Wer sich die Bedeutung dieses Satzes einmal zum Bewufstsein gebracht hat, kann nur lächeln, wenn immer neue Versuche gemacht werden, das sinnliche Wahrnehmen als hinreichenden und selbstkräftigen Zeugen einer transsubjektiven Welt aufzurufen.

Besonders auffallend ist es, dafs bisweilen in wissenschaftlichen Büchern sogar die Naturkräfte wie etwas durch die sinnliche Wahrnehmung unmittelbar Verbürgtes angesehen werden. Von ihnen gilt etwas Ähnliches wie von der Materie: sie kommen nicht einmal als subjektiver Bestandteil in unseren Wahrnehmungen vor. Wie die Materie, so werden auch die Kräfte und ihr Wirken zu gewissen äufseren Wahrnehmungen hinzuvorgestellt, und dieses Hinzuvorstellen bringt auch hier für das Wahrnehmen den Schein hervor, als ob die Kräfte und ihre Wirksamkeit selbst wahrgenommen würden. Nur ist dieser Glaube, dafs wir auch die Kräfte der Natur mit wahrnehmen, nicht so innig und unwiderstehlich mit den Wahrnehmungen verbunden wie jener auf die Materie sich beziehende Glaube. Nur in der Wahrnehmung der Bewegung glauben wir die Wahrnehmung der Kraft mit enthalten, und auch da nur dann, wenn eine besondere Veranlassung vorliegt, z. B. wenn die Bewegung sehr heftig oder aufsergewöhnlich ist. Ich werde auf das Verhältnis des Kraftbegriffs zu den Thatsachen der Erfahrung noch im folgenden Kapitel zu sprechen kommen. Für den hiesigen Zweck wäre ein

näheres Eingehen darauf ablenkend, da es hier nur darauf ankommt, die Behauptung, dafs uns das sinnliche Wahrnehmen als solches das Vorhandensein und Walten der Naturkräfte als transsubjektiver Agenzien verbürge, als unberechtigt darzuthun, und dieser Nachweis bereits geliefert ist und selbst dann gültig wäre, wenn das Vorhandensein der Naturkräfte, wie etwa das der Farben und Töne, ein Bestandstück der subjektiven sinnlichen Wahrnehmungen bildete. Aus demselben Grunde kann ich es hier auch dahingestellt sein lassen, ob nicht auch schon der Begriff des Dinges als einer Einheit oder Zusammengehörigkeit alle Erfahrung überschreite und es aus diesem Grunde unberechtigt sei, von einer Erfahrung der Aufsendinge zu sprechen. Denn selbst wenn das Ding in seiner einheitlichen Zusammenfassung einen subjektiven Bestandteil des Erfahrenen bildete, so bliebe es doch nach wie vor unerlaubt, zu behaupten, dafs wir transsubjektive Dinge oder Aufsendinge erfahren.

Es ist nicht nötig, auszuführen, dafs Moleküle, Atome und deren Bewegungen noch weit mehr aufserhalb aller Erfahrungen liegen. Die stofflichen, kräftebegabten Dinge glauben wir wenigstens wahrzunehmen; sie liegen also insofern der Erfahrung näher als jene physikalischen Wesenheiten, die sich uns niemals mit der Täuschung des Wahrgenommenwerdens aufdrängen. Mögen auch, wie SCHUPPE hervorhebt, die Atome aus thatsächlich Wahrgenommenem und nach eben den Gesetzen und Methoden, die auf dem Gebiet des Wahrnehmbaren herrschen, erschlossen sein, so berechtigt ihn dieser Umstand doch keineswegs, die Atome zu dem »Erfahrungsmäfsigen« zu rechnen.[1] Denn daran läfst sich nicht rütteln, dafs die Atome aufserhalb des Bewufstseins fallen. Überhaupt ist es ein durchaus überempirisches Verfahren, wenn man die sinnlichen Qualitäten, wie Licht, Farbe, Ton, Temperatur u. s. w. auf mechanische Bewegungen zurückführt. Noch niemand hat die physikalischen und physiologischen Veranlassungen dieser sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten in seiner Erfahrung aufweisen können. Ja es besteht völlige Unvergleichlichkeit zwischen dem, als was sich mir Licht, Farbe, Ton, Temperatur in meiner Erfahrung darstellen, und dem, was sie nach den

---

[1] SCHUPPE, *Erkenntnifstheoretische Logik.* S. 50.

Lehren der modernen Naturwissenschaft abgesehen von ihrem Erfahrenwerden sein sollen. Oder man denke gar an die Elektrizität. Hier entbehren die Empfindungen und Wahrnehmungen, die zur Annahme des erstaunlichen Reiches der Elektrizität führen, sogar jeder spezifischen Qualität und besitzen einen durchaus fragmentarischen Charakter. Wer auf dem Standpunkte der reinen Erfahrung steht, mufs demnach die ganze moderne Physik, Chemie, Physiologie, kurz alle Naturwissenschaft aufgeben — eine Konsequenz freilich, die noch kein Empirist zu ziehen den Mut besafs.

4. Eine besondere Hervorhebung verdient ferner der Begriff des Unbewufsten. Das Unbewufste fällt gänzlich aufserhalb des Bereichs der Erfahrung, sowohl in der Gestalt des unbewufst psychischen, wie auch des unbewufst ungeistigen, also etwa materiellen Daseins. In dieser zweiten Form übrigens ist das Unbewufste ein Merkmal der soeben als unerfahrbar dargethanen transsubjektiven Körperwelt. Doch ziehe ich auch dieses Unbewufste hier herein, da es mir darauf ankommt, von dem Unbewufsten in voller Allgemeinheit festzustellen, dafs es nie und nirgends erfahren werden kann. Freilich ist uns die Vorstellung des Unbewufsten so geläufig, dafs, indem wir die Wahrnehmung räumlicher Gestalten von unserm Bewufstsein ablösen, wir einen grofsen Teil derselben (Unorganisches und Pflanzen) in der Regel für überhaupt unbewufst ansehen. Ja es meinen die meisten Menschen, des unbewufsten äufseren Daseins unmittelbarer sicher zu sein als des bewufsten Daseins. Nichtsdestoweniger ist es unumstöfslich gewifs, dafs das unbewufste Dasein unserer Erfahrung nicht etwa nur ferner liegt, als das bewufste, sondern sogar jenseits der Erfahrung fällt. Ein unbewufstes Dasein erfahren wollen, hiefse die Forderung aussprechen, dafs das Bewufstsein in sich selbst die absolute Negierung und Aufhebung seiner selbst finden solle.

Vom Standpunkte der blofsen Erfahrung läfst sich nur soviel sagen, dafs ich mit verschiedenen Wahrnehmungen und Vorstellungen überhaupt (z. B. mit der Wahrnehmung dieses Steins oder mit der Vorstellung von meinem Gedächtnisinhalte) die Vorstellung von dem unbewufsten Dasein der ihnen entsprechenden transsubjektiven Gegenstände verknüpfe. Nur diese meine Vorstellung von der unbewufsten Daseinsweise erfahre ich, nie da-

gegen die unbewufste Daseinsweise als solche. Was mir die reine Erfahrung zeigt, ist immer nur das Licht des Bewufstseins, nie die Nacht des Unbewufsten. Ich darf also zusammenschliefsend sagen: meine Erfahrung erstreckt sich weder auf die transsubjektive Körperwelt noch auf das unbewufste Dasein. M. a. W.: auf Grundlage des ersten Erkenntnisprinzips ist das Erkennen realer Dinge und unbewufsten Daseins absolut unmöglich. So tritt die Armseligkeit des reinen Erfahrungswissens immer greller zu Tage.

5. Aber nicht nur die materiellen Aufsendinge und das gesamte Reich des unbewufsten Daseins gehören zum Unerfahrbaren, sondern auch alles, was aufserhalb meiner an tierischem, menschlichem und sonstigem Bewufstsein vorhanden sein mag. Auf Grundlage der Selbstbezeugung des Bewufstseins als des ersten Erkenntnisprinzipes kann eben jeder nur seine eigenen Bewufstseinsvorgänge erkennen, die anderen Bewufstseinssphären sind ihm gerade so unzugänglich wie die materiellen Aufsendinge. Mag die Aufsenwelt in unbewufster oder bewufster Form, als Materie oder als ein Reich von Ichen existieren, sie bleibt für das reine Erfahrungswissen ein in gleicher Weise unerreichbares Gebiet. Die Selbstgewifsheit meines Bewufstseins verbürgt mir lediglich die Wahrnehmungen von Menschenbildern und deren sichtbaren und hörbaren Äufserungen. Freilich knüpft nun jeder an diese Wahrnehmungsbilder intuitiv die Deutung, dafs einem jeden von ihnen, da sie mit dem Wahrnehmungsbilde von meinem eigenen Leibe und dessen Äufserungen eine durchgängige, sich immer von neuem bestätigende Ähnlichkeit haben, auch ein selbständiges, dem meinigen prinzipiell gleiches Bewufstsein entsprechen müsse. Allein ob diese Deutung richtig sei, bleibt für den Standpunkt des blofsen Wissens vom Bewufstsein vollkommen dahingestellt.

Dies ist so klar, dafs es kaum nötig wäre, mit besonderem Nachdruck darauf hinzuweisen, wenn nicht gerade in diesem Punkte die reinen Empiristen und exklusiven Bewufstseinsidealisten den Umfang des empirisch Erreichbaren fortwährend erweiterten. Mit der unschuldigsten Miene führen sie, nachdem sie jede Aufnahme überempirischer und bewufstseinstranscendenter Elemente, oft mit wahrem Abscheu, von sich gewiesen, implizite

und verstohlen die Annahme von der Existenz anderer denkender Subjekte ein. Hier mögen sie doch zeigen, daſs sie das Lob des Kritischen, das sie für sich so reichlich in Anspruch nehmen, wirklich verdienen! Die kritische Wissenschaft hat ein Recht, zu verlangen, daſs sie doch endlich darthun mögen, wie die reine Erfahrung oder das exklusive Vorstellungswissen es anfangen müssen, um zu der wissenschaftlichen Gewiſsheit eines Pluralismus denkender Wesen zu gelangen. Es ist leicht, die Erfahrung, Beobachtung, Vorstellung u. dgl. als einziges Werkzeug des wissenschaftlichen Forschens unermüdlich zu preisen, wenn man doch über solche Punkte, wo sich dieses Werkzeug in besonders auffallender Weise als unzureichend erweist, mit Stillschweigen oder flüchtigem Abthun hinwegzugehen liebt.

6. War bis jetzt davon die Rede, daſs gewisse Gebiete augenscheinlich transsubjektiven Daseins häufig in die Erfahrung hineingerechnet werden, so will ich jetzt hervorheben, daſs man ebenso häufig dem Erfahren gewisse Erkenntnisthätigkeiten zuschreibt, die bei näherer Betrachtung transsubjektive Faktoren voraussetzen, also von der Erfahrung nicht geleistet werden können. Wer den Sinn der Erfahrung einmal aufgefaſst hat, für den ist ohne weiteres klar, daſs man der Erfahrung ein Beweisen nur in der Bedeutung des unmittelbaren Aufzeigens eigener Bewuſstseinszustände zuschreiben darf. Das Beweisen dagegen im eigentlichen Sinne bedeutet etwas ganz andres. Indem ich das Resultat eines Beweises in der Form des Satzes: S ist P denke, so will ich damit nicht etwa nur die Anwesenheit eines solchen Inhaltes: S ist P in meinem gegenwärtigen oder vergangenen Bewuſstsein unmittelbar aufweisen, sondern ich erhebe mit dem Denken jenes Ergebnisses den Anspruch, daſs sein Inhalt von einem Sein gelte, welches ich nicht als in meinem Bewuſstsein vorkommend aufweisen kann. Dieses Gelten liegt durchaus jenseits der Leistungsfähigkeit der Erfahrung. Jedes Erfahren spricht nur sich selbst aus, garantiert nur sich, meldet mir nur die Anwesenheit eines gewissen Inhaltes in meinem gegenwärtigen oder vergangenen Bewuſstsein. Mit jedem Beweise will ich dagegen weit mehr geleistet haben: das Gelten des in meinem betreffenden Bewuſstseinszustande gegebenen Inhaltes von einem Sein, welches nicht unmittelbar als mein Bewuſstseins-

zustand aufzeigbar ist. Denn wäre das zu beweisende Sein unmittelbar in meinem gegenwärtigen oder vergangenen Bewufstsein gegeben, so brauchte ich nicht zu schliefsen, nicht zu beweisen, kurz nicht zu denken, sondern es würde genügen, diesen Bewufstseinszustand einfach aufzuzeigen, mit dem Finger darauf hinzudeuten. Das Gelten also enthält ein Hinausreichen ins Transsubjektive, der Beweis meint jedesmal ein Transsubjektives als sein eigentliches Ziel und ist daher eine Erkenntnisthätigkeit, die von der Erfahrung nicht geleistet werden kann.

Die Bücher, die ihre Ergebnisse lediglich aus der reinen Erfahrung oder der Selbstgewifsheit des Bewufstseins herleiten wollen, mehren sich von Jahr zu Jahr. Und in jedem dieser Bücher wird frisch und fröhlich darauf losbewiesen, als könnte dies angesichts der reinen Erfahrung mit Leichtigkeit gerechtfertigt werden.[1] Wann wird wohl endlich den Verfassern solcher Bücher beim Niederschreiben derselben die Einsicht aufgehen, dafs sie konsequenter Weise auf ihrem Standpunkte alles Schliefsen, Beweisen und Denken aufgeben und so überhaupt ihre Bücher ungeschrieben lassen müfsten?

Auch hat man es bei diesem vor allem im Empirismus üblichen Hinzuschlagen des Denkens zur Erfahrung nicht etwa nur mit einer reinlichen Erweiterung des Begriffes der Erfahrung zu thun. Zwar wird zuweilen hervorgehoben, dafs die Erfahrung sich aus zwei Faktoren, aus dem Wahrnehmen (Beobachten) und dem sich hieran knüpfenden Denken zusammensetze, und es scheint sonach das Denken eine prinzipiell andre Leistung zu

---

[1] So sagt z. B. Carl Göring, einer der radikalsten Vertreter des Standpunktes der reinen Erfahrung, in seinem Aufsatze *„Über den Begriff der Erfahrung“ (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*; 1877, IV. Heft, S. 352 f.; 1878, I. Heft, S. 108. 114), dafs der Empirismus „einzig und allein durch Erfahrung, welche über aller Möglichkeit und Notwendigkeit steht“, den Beweis liefere, dafs einiges Schein und Traum, einiges Wirklichkeit und Erfahrung sei. Und zum Schlusse heifst es ausdrücklich, dafs Beobachtung und bewufstes Denken die Organe der Erfahrung sind. Wie soll denn aber die Erfahrung als solche etwas über ihr Verhältnis zu Schein und Wirklichkeit aussagen? Ich mag die Erfahrung drehen und wenden, wie ich will, so wird doch aus ihr allein nie etwas andres herauszubringen sein, als dafs sie mir Vorgänge in meinem Bewufstsein zeigt. Unter dem Gesichtspunkte der reinen Erfahrung haben die Sinnestäuschungen und Einbildungen genau denselben Wirklichkeitswert als die Empfindungen und Wahrnehmungen.

sein, als die Erfahrung im eigentlichen Sinne, d. h. als das blofse Haben von Vorstellungen. Daneben aber verrät sich an anderen Äufserungen die eigentliche Meinung des konsequenten Empirismus, die darin besteht, dafs das Denken sich alle seine Schritte von der Wahrnehmung sagen lassen müsse, dafs es sich nicht nach eigenen Prinzipien, sondern letzten Endes lediglich nach den Lehren der Erfahrung zu richten habe, und dafs die Verknüpfungen des Denkens irgendwie ausschliefslich durch die Wahrnehmungen hervorgebracht werden. So liegt keine bewufste Erweiterung des Erfahrungsbegriffes vor, sondern es wird der Erfahrung in dem gewöhnlichen Sinne des Habens von Wahrnehmungen insgeheim noch die Leistung des Denkens (das „Gelten") aufgebürdet. [1])

7. Zu einem ähnlichen Resultate komme ich auch von einer andren Seite her. Jeder bewiesene Satz erhebt den Anspruch auf Allgemeingültigkeit, d. h. auf Anerkennung aller denkenden Subjekte. Nun wissen wir, dafs meine Erfahrung mir niemals andere wirkliche Menschen zeigt, sondern immer nur gewisse Erscheinungsbilder, die nach Aussehen, Bewegungen

---

[1]) So ist es auch bei Göring. Er nennt das Schliefsen die Grundlage aller Erfahrungserkenntnis. Allein in dem Schliefsen tritt kein besonderes, aus der Erfahrung nicht ableitbares Erkenntnisprinzip auf, vielmehr erhält das Denken seine Notwendigkeit und Allgemeinheit durchaus von der „Sinnesempfindung". Nur die Sinnesempfindung besitzt den Vorzug der objektiven Notwendigkeit und Allgemeinheit. So schreibt er also naiver Weise den Nerv alles Denkens und Beweisens, das objektive Gelten, der sinnlichen Erfahrung zu. Es stellt sich sonach bei ihm die Sache so. Der ganze Erkenntnisprozefs ist teils ein unmittelbares Erfahren von Sinneseindrücken, teils ein „Vergleichen, Vereinen, Trennen, Beziehen" derselben, kurz Denken. Allein die logische Notwendigkeit empfängt das Denken lediglich von der sinnlichen Erfahrung; das Denken wird sonach wie eine blofse Folgeerscheinung, wie ein formell entwickelteres Anhängsel der sinnlichen Erfahrung behandelt (*System der kritischen Philosophie,* I. Bd. S. 266 ff. 307 ff.). Ähnlich heifst es bei J. St. Mill (*System der deduktiven und induktiven Logik*, übersetzt von Gomperz, Leipzig 1872. II. Bd. S. 6), dafs, wenn wir prüfen wollen, unter welchen Umständen Schlüsse, die wir aus der Erfahrung ziehen, gültig seien, wir einzig die Erfahrung zum Prüfstein machen dürfen. „Wir haben keinen weiteren Prüfstein, dem wir die Erfahrung als solche unterwerfen könnten, aber wir machen die Erfahrung zu ihrem eigenen Prüfstein" (!!).

und hörbaren Äufserungen dem an dem Bilde meines eigenen Leibes Wahrgenommenen auffallend gleichen. Wenn mich hiernach der rein empirische Weg in keiner Weise, auch nicht im Sinne des blofs Wahrscheinlichen, zu dem Gedanken berechtigt, dafs andere Subjekte aufser mir existieren, dann ist es auch klar, dafs durch blofse Erfahrungen niemals Allgemeingültigkeit zustandekommen kann. Diese hat nur unter der Voraussetzung einen Sinn, dafs andere denkende Subjekte existieren, in deren Anerkennen sie eben besteht. Da mir nun die Erfahrung als solche kein Mittel in die Hand gibt, um von den in meinem Wahrnehmungskreise erscheinenden Menschenbildern auf entsprechende transsubjektive Bewufstseinssphären zu schliefsen, so verliert für den reinen Erfahrungsstandpunkt das Wort „Allgemeingültigkeit" seinen Sinn. Bedenkt man nun, dafs nicht etwa nur das Bewiesene und Erschlossene, sondern auch alles, was Behauptung, Aussage, Urteil heifst, allgemeingültig sein will, so ist ersichtlich, dafs, wenn die Erfahrung als solche zur ausschliefslichen Erkenntnisquelle gemacht wird, nicht nur alle Wissenschaft, sondern auch alle Verständigung der Menschen untereinander theoretisch untergraben wäre.

8. Mit der Forderung der Allgemeingültigkeit ist immer das Bewufstsein der sachlichen oder objektiven Notwendigkeit verknüpft. Dafs in der That dieses Bewufstsein jeden Akt des Schliefsens und Beweisens begleite, ja sogar den Nerv des Denkens überhaupt ausmache, wird der nächste Abschnitt darzulegen haben. Überhaupt können in dem gegenwärtigen Abschnitte gemäfs dem ganzen Gange dieser Untersuchung alle bisher erwähnten und noch zu erwähnenden transsubjektiven Elemente (die materiellen Aufsendinge, die Atome, das Unbewufste, die fremden Bewufstseinssphären, das transsubjektive Gelten, die Allgemeingültigkeit u. s. w.) nur in dem Sinne „leitender Gesichtspunkte" (vgl. S. 32), d. h. so auftreten, dafs ich infolge eines anderswoher bezogenen Wissens versichere, dafs dieselben für das Erkennen von hervorragender und entscheidender Wichtigkeit seien. Dafs sie diese Bedeutung für den Erkenntniszweck in der That besitzen, wird teils im nächsten Abschnitte ausdrücklich begründet und näher bestimmt werden, teils wird es, sobald wir nur überhaupt so weit sein werden, um von dem objektiven Erkennen und der Wissen-

schaft als einem gerechtfertigten Thun reden zu dürfen, aus dem einfachsten Überblick über den Inhalt des objektiven Erkennens von selbst hervorleuchten. Ich habe mit jenem ersteren Fall die Gültigkeit für das transsubjektive Sein, die Allgemeingültigkeit und die sachliche Notwendigkeit vor Augen, wogegen ich mit dem zweiten Falle die materiellen Aufsendinge, die Atome, das Unbewufste und die fremden Bewufstseinssphären meine.

Jetzt soll also von der sachlichen oder objektiven Notwendigkeit aufgezeigt werden, dafs sie nirgends in den Erfahrungen vorkomme. Das Erfahren besteht allenthalben aus Successionen und Koexistenzen von Einzelnem; damit ist das in der Erfahrung Enthaltene in erschöpfender Weise bezeichnet. Nun zeigt allerdings die Erfahrung,[1] dafs die Successionen und Koexistenzen gewisser Thatsachen sich sehr häufig oder gar mit nie aussetzender Regelmäfsigkeit wiederholen. Allein in diesen Wiederholungen ähnlicher Successionen und Koexistenzen liegt keine Spur von Notwendigkeit, auch nicht die mindeste Andeutung dessen, dafs dies nicht anders sein könne. Mag sich eine gewisse Verbindung von Thatsachen das hundertste oder tausendste Mal wiederholen, so geschieht in der Erfahrung eben nichts andres, als dafs dies die hundertste oder tausendste Wiederholung ist; von einem Übergang der einfachen Succession in eine notwendige zeigt die tausendste Wiederholung so wenig etwas wie das erste Geschehen. Und wenn die Erfahrung als solche mir nirgends und niemals den Inhalt „Notwendigkeit“ entgegenbringt, so bin ich natürlich auch nicht berechtigt, zu behaupten, dafs der Gedanke der sachlichen Notwendigkeit aus blofsen Erfahrungsmitteln hervorgehe. Die Erfahrung für sich allein berechtigt mich nur zu solchen Gedanken, deren Inhalt sie mir unmittelbar aufweist. So bezieht sich also das Bewufstsein der sachlichen Notwendigkeit auf etwas, was in der Erfahrung nicht vorkommt, auf ein Transsubjektives.

J. St. Mill u. a. behaupten im Anschlufs an Hume, dafs der Gedanke sachlicher Notwendigkeit eine Täuschung sei, und dafs es Notwendigheit nur im Sinne von subjektiver Nötigung zu

---

[1]) Es ist dies ein vorderhand gemachtes Zugeständnis, das ich im nächsten Kapitel wesentlich einzuschränken haben werde.

gewissen Vorstellungsverbindungen gebe. Auf diese Weise ist es natürlich leicht, den Gedanken der Notwendigkeit aus den Gesetzen der Ideenassociationen abzuleiten und zu etwas rein Empirischem zu machen. Die Notwendigkeit führt sich dann darauf zurück, dafs „durch den Einflufs gewohnter Ideenverbindungen gewisse Erfahrungswahrheiten den Schein von Notwendigkeit gewinnen.“ Das Verfehlte hieran ist nicht, dafs aus den gewohnten Vorstellungsverbindungen das Gefühl der Nötigung hergeleitet wird, sondern dafs die dem Denken eigentümliche Notwendigkeit in diese Nötigung, welche zugestandenermafsen etwas Accidentelles, eine Sache des Zufalls ist, herabgesetzt und verkehrt wird. Wie sehr hiermit der reine Empirismus das Denken entnervt und sein eigentliches Können und Wollen verkennt, wird erst durch den folgenden Abschnitt recht deutlich werden.[1])

9. Von der Allgemeingültigkeit ist die Allgemeinheit als ein Merkmal des Inhaltes gewisser Urteile zu unterscheiden. Jene wird von jedwedem Urteil, auch wenn es blofs eine einzelne Thatsache konstatiert, beansprucht; diese dagegen kommt nur dem Inhalte gewisser Urteile zu, allerdings der für die wissenschaftliche Erkenntnis weitaus wertvollsten. Alle Urteile nämlich, die etwas Gattungs- oder Gesetzmäfsiges aussprechen, gehören zu dieser besonderen Art; also das Urteil: die Fledermaus ist ein Säugetier, ebensosehr wie das Urteil: der frei zur Erde fallende Körper fällt mit gleichförmig beschleunigter Geschwindigkeit. Sehr häufig hat das Subjekt dieser Urteile nicht, wie hier, den rein begrifflichen Charakter, sondern tritt als Zusammenfassung der zusammengehörigen Einzelnen durch „alle“ auf; wie: alle Menschen sind sündhaft.

Von der Bedeutung der Allgemeinheit für das Erkennen wird später (im sechsten Abschnitt) gehandelt werden. Hier habe ich nur darzuthun, dafs für die Mittel der reinen Erfahrung die Allgemeinheit unerreichbar ist. Gerade diese Schwäche ist dem Empirismus schon so oft und nachdrücklich, vor allem auch von Kant, entgegengehalten worden, dafs er doch endlich belehrt sein sollte. Es ist eines der tragenden Grundprinzipien der Kantischen Vernunftkritik, dafs Notwendigkeit und Allgemeinheit

---

[1]) Vgl. J. St. Mill, *Logik*. I. Bd. S. 255 ff. (übersetzt von Gomperz).

„aus Erfahrung nicht abgenommen werden können.“ Wie Kant von der Notwendigkeit richtig sagt, dafs „die Erfahrung uns zwar lehre, dafs etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, dafs es nicht anders sein könne,“ ebenso treffend sagt er von der Allgemeinheit, dafs es der Erfahrung gemäfs immer nur heifsen müsse: „soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme.“ [1]) In der That, wie sollte ich durch die Erfahrung rein als solche dazukommen, mehr zu sagen, als dafs innerhalb meines eigenen Erfahrungsbereiches eine gewisse Thatsache oder eine gewisse Reihenfolge von Thatsachen zehnmal, hundertmal u. s. f. vorgekommen sei? Wie sollte in dieser Wiederholung die Berechtigung liegen, zu schliefsen, dafs auch in früheren Zeiten, als ich noch keine Erfahrungen machen konnte, und künftighin, wenn ich keine mehr machen werde, und gegenwärtig dort, wo ich keine machen kann, kurz in dem von mir nicht erfahrenen Reiche unter den entsprechenden Bedingungen unfehlbar dieselbe Wiederholung stattfinden werde? Die Erfahrung als solche erlaubt mir nur, von der unglaublich geringen Anzahl von Fällen, die in meinem Bewufstseinsfeld als wirklich erfahrene vorkommen, durch Vergleichung diese oder jene Gemeinsamkeit oder Gleichförmigkeit auszusagen. So oft ich das Wort „alle“ oder „immer“ u. dgl. ohne Einschränkung gebrauche oder schlechtweg einen Begriff zum Subjekt eines Satzes mache, sage ich etwas Überempirisches oder Transsubjektives aus und wende ein von der Erfahrung grundverschiedenes Erkenntnisprinzip an. In allen diesen Fällen nehme ich an, dafs sich das jenseits der Erfahrung liegende Gebiet nach dem, was ich in meinem äufserst beschränkten Erfahrungsbereiche wahrgenommen habe, richten müsse. Ich möchte wissen, wo dieser Grundsatz in der Erfahrung geschrieben steht. Auch die Zuflucht zu dem Wahrscheinlichkeitswissen hilft nichts. Denn wenn mir die Erfahrung als solche absolut gar nichts darüber sagt, wie es in dem Gebiete aufserhalb meines Bewufstseins aussehen mag, so gibt sie eben auch zu Wahrscheinlichkeitsschlüssen darüber, mögen dieselben auch noch so vorsichtig abgefafst sein, nicht das mindeste Recht.

---

[1]) Kant, *Kritik der reinen Vernunft.* 2. Aufl. S. 3 f. 47. 762 u. sonst. *Prolegomena,* 1. Aufl. S. 28. 82 u. sonst

Es hat sich sonach die Erfahrung als unfähig erwiesen, Erkenntnisse mit denjenigen Merkmalen zustandezubringen, die teils allen Beweisen und Schlüssen, ja allen Urteilen überhaupt, teils doch der wichtigsten Klasse der Urteile zukommen. M. a. W.: die Gedanken der transsubjektiven Geltung, der Allgemeingültigkeit, der sachlichen Notwendigkeit und der Allgemeinheit sprechen einen Inhalt aus, der sich innerhalb des Bewufstseins nicht in der geforderten Weise verwirklicht findet.

10. Die Forderung des Erkennens nach Allgemeinheit hängt aufs engste mit seinem Streben zusammen, kausale Verknüpfung, Gesetzmäfsigkeit oder doch Regelmäfsigkeit zu entdecken. Die Hoffnung, diese Vorzüge, nach deren Auffindung alle Wissenschaft strebt, an den Veränderungen der materiellen oder psychischen Aufsenwelt unmittelbar wahrzunehmen, ist ein für allemal abgeschnitten. Sollen sie irgendwo erfahrbar sein, so kann diese Gunst nur der Boden des eigenen Bewufstseins gewähren. Man müfste nur, wenn sich diese Phänomene in der That in dem eigenen Bewufstsein aufzeigen liefsen, um ja nicht ins Transsubjektive zu verfallen, die Darstellung zuerst gleichsam monologisch halten, die ganze Untersuchung wie eine Privatangelegenheit betreiben. Wäre dies einmal geglückt, dann würde dieser Erfolg für die Feststellung der ferneren Erkenntnisprinzipien, die zu der Erfahrung hinzukommen müssen, von grofser Bedeutung sein. Die Erfahrung wäre dann um ein gewaltiges Stück leistungsfähiger, als in dem Falle, wo jene Eigenschaften den Bewufstseinsvorgängen als solchen abzusprechen wären. Ich will daher jetzt meine Untersuchung auf diesen Gegenstand richten.

In den Schriften der streng empiristischen Schule wird überall entweder ausdrücklich behauptet oder doch implizite vorausgesetzt, dafs uns die Erfahrung als solche zur Annahme von Zusammenhang und Gesetzmäfsigkeit berechtige. Werfen wir beispielsweise einen Blick auf die Erörterungen von Laas. Er hebt mit schroffer Schärfe hervor, dafs die Philosophie „nirgends zu nicht erfahrbaren Inhalen und Vorgängen ausgreifen dürfe,“ dafs nur „Thatsachen“ für die theoretische Erkenntnis Gewicht haben, dafs nur das direkt Konstatierbare als Erklärung herangezogen werden dürfe. Doch aber legt er seinen Untersuchungen die durchgängige Voraussetzung zu Grunde, dafs sich sowohl der Ab-

lauf der Wahrnehmungsinhalte als auch die psychischen Prozesse streng gesetzmäſsig verhalten. Laas weiſs sehr wohl, daſs unsere Wahrnehmungen ein fragmentarisches, unzusammenhängendes Aggregat sind. Nichtsdestoweniger glaubt er, daſs sich, mit Hilfe des Gedächtnisses und des Bedürfnisses nach Vorhersehen und Vorausberechnen, aus unseren Wahrnehmungen allmählig immer mehr Zusammenhang und Regel entwickelt. Ohne daſs ein überempirisches Erkenntnisprinzip einzugreifen brauchte, bestätige sich der Wissenschaft, infolge der „entgegenkommenden Gunst der Thatsachen,“ immer mehr die Voraussetzung, daſs alles erfahrbare Sein von immanenter Gesetzmäſsigkeit beherrscht sei. Die Gesetzmäſsigkeit soll also zwar nicht direkt aus der Erfahrung ablesbar sein; aber irgendwie — man fragt nach dem Wie freilich vergeblich — soll es der Erfahrung doch möglich sein, allein aus sich zur Vorstellung der Gesetzmäſsigkeit hinzuführen.[1]) Ebenso finden wir auch bei den besonnensten Naturforschern die Ansicht, daſs, wenn auch nicht Substanz und Kraft, so doch die Gesetzmäſsigkeit der Erscheinungen direkt erfahrbar sei. Selbst Helmholtz vertritt diese Überzeugung. Zwar hält er das Kausalgesetz für ein a priori gegebenes, aus der Erfahrung nicht beweisbares Gesetz; und ebenso weiſs er, daſs in allem Wahrnehmen schon ein unbewuſstes Denken wirksam sei. Doch trotz dieser Einsicht erklärt er geradezu, daſs das Gesetzliche in der Erscheinung eine Thatsache ohne hypothetische Unterschiebung sei, und daſs wir, zwar nicht die Substanzen, wohl aber das die veränderlichen Gröſsen verbindende Gesetz direkt wahrnehmen können.[2])

Die Frage, zu der wir hiermit gelangt sind, verdient in einem eigenen Kapitel behandelt zu werden. Sie lautet: ist es möglich, kausalen Zusammenhang, Gesetzmäſsigkeit oder auch nur Regelmäſsigkeit aus bloſser Erfahrung zu erkennen? M. a. W.: gehören die bezeichneten Verhältnisse zu dem, was mir das Wissen von meinem Bewuſstsein unmittelbar darbietet? Jetzt erst wird sich

---

[1]) Ernst Laas, *Die Kausalität des Ich.* In der *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.* 1880, I. bis III. Heft. Vgl. besonders I. Heft S. 18. 37 f. und III. Heft S. 345. — *Idealismus und Positivismus. Eine kritische Auseinandersetzung.* Berlin 1879—1884. I. Bd. S. 188. III. Bd. S. 15 ff.

[2]) H. Helmholtz, *Die Thatsachen in der Wahrnehmung.* Berlin 1879. S. 36 ff.

uns die ganze Armseligkeit des auf der Selbstgewifsheit des Bewufstseins beruhenden Wissens oder der reinen Erfahrung enthüllen; und zugleich werden wir erst jetzt im stande sein, die Grenze zwischen Erfahrbarem und Unerfahrbarem mit voller Deutlichkeit zu ziehen.

Drittes Kapitel.

Das Diskontinuierliche, Kausalitäts- und Regellose der Bewufstseinsvorgänge als solcher.

1. Voran stehe die Bemerkung, dafs, wie im vorigen Kapitel, so auch in diesem die Auswahl der selbstverständlichen Sätze über die Erfahrung durchaus nach gewissen von anderswoher stammenden „leitenden Begriffen“ bestimmt wird (vgl. S. 32). Ich komme auf den Gedanken, das Wissen von meinem Bewufstsein oder die Erfahrung auf den Gehalt an Gesetzmäfsigkeit hin zu prüfen, überhaupt nur dadurch, dafs ich von meinem objektiven, wissenschaftlichen Erkennen her weifs, von welch fundamentaler Bedeutung für dieses Erkennen das Auffinden gesetzmäfsiger Zusammenhänge ist.

Ich erkenne mit absoluter Selbstverständlichkeit, dafs aus meinem Bewufstsein unablässig Vorstellungen (in dem allgemeinsten Sinn von Bewufstseinsinhalten) austreten, die unmittelbar hierauf für mein Bewufstsein nichts sind, und dafs ebenso unaufhörlich Vorstellungen in mein Bewufstsein eintreten, die unmittelbar vorher für mein Bewufstsein nichts waren. Die mein gegenwärtiges und vergangenes Bewufstsein überschauende Erinnerung läfst mich mit unbezweifelbarer Gewifsheit behaupten, dafs allen Vorstellungen, die mir je in meinem Bewufstsein vorgekommen sind, insoweit sie bewufst sind, diese Eigenschaft des absoluten Anfangens und absoluten Aufhörens, des Entspringens aus nichts und des Verschwindens in nichts zukommt. Ich kann meine bewufsten Vorstellungen nur eine verhältnismäfsig sehr kurze Strecke in meinem Bewufstsein vor- oder rückwärts verfolgen;

dann reifsen sie ab, es mangelt ihnen jedwede Fortsetzung in meinem Bewufstsein. Mit einem Worte: die Kontinuität ist es, was meinen bewufsten Vorstellungen fehlt, soweit sie bewufst sind.

Nun aber kann ich von gesetzmäfsiger Verknüpfung nur da sprechen, wo kontinuierliches Fortlaufen stattfindet. Es mufs sich durch alle Übergänge und Wandlungen ein Etwas beharrlich hindurcherstrecken, sich als ein und dasselbe verfolgen lassen oder doch wenigstens als ein solches vorausgesetzt werden. Gesetzmäfsigen Zusammenhang da zu behaupten, wo ein Objekt schlechterdings abreifst, an seine Stelle das absolute Nichtvorhandensein tritt, hat keinen Sinn. Ich spreche dies hier keineswegs als das Resultat einer irgendwoher entliehenen Einsicht aus, sondern einfach als eine Darlegung des Sinnes, den ich mit dem Ausdruck „Gesetzmäfsigkeit“ verbinde. So erkenne ich denn mit absoluter Selbstverständlichkeit, dafs innerhalb meines Bewufstseins als solchen eine gesetzmäfsige Verknüpfung nicht zu finden ist. Anders ausgedrückt: gesetzmäfsige Verknüpfung ist auf keinem Gebiete empirisch aufweisbar.

Diesen Satz von der Gesetzlosigkeit der Bewufstseinsvorgänge als solcher wird nur derjenige nicht zugeben, der nicht im stande ist, sein Bewufstsein in vollständiger Abgetrenntheit von allem Transsubjektiven zu betrachten, mag das Transsubjektive sich nun in Gestalt realer Aufsendinge oder der physiologischen Vorgänge des eigenen Leibes oder des unbewufst psychischen Lebens im eigenen Ich mit dem Bewufstsein zu vermengen drohen. Wem dagegen diese allerdings gewaltsame und widernatürliche Loslösung des eigenen Bewufstseins von allem, was nicht ausdrücklich in ihm ist, gelingt, der wird auch ohne jede weitere Erläuterung durch Beispiele jenem Satze zustimmen.

Man vergegenwärtige sich z. B., wie durch jede Drehung der Augenachse, des Kopfes oder des gesamten Körpers, durch das Senken und Heben der Augenlider, ferner durch tausendfache Veränderungen in der räumlichen Gestaltenwelt, die teils infolge meines Willens, teils unabhängig von mir hervorgerufen werden, oder endlich durch irgend ein Zusammenwirken dieser Faktoren unablässig aus meinem Gesichtsfelde Wahrnehmungsbilder austreten und in dasselbe eintreten. Die sich auf diese

Weise ergebende Reihe meiner bewufsten Gesichtswahrnehmungen zeigt sich allenthalben durch absolutes Entstehen und absolutes Verschwinden sozusagen durchlöchert. Diese Durchlöcherung kommt nun freilich fast nur demjenigen zum Bewufstsein, der infolge wissenschaftlicher Reflexion seine Aufmerksamkeit darauf lenkt. Denn jedermann nimmt in seiner Vorstellung die Ergänzung jener durchlöcherten Reihe durch die Einordnung derselben in eine transsubjektive Welt in so unwillkürlicher und selbstverständlicher Weise vor, dafs die fundamentale Verschiedenheit der beiden Hälften dieser so geordneten Welt, ihres subjektiven und transsubjektiven Teiles, überhaupt nicht zum Bewufstsein kommt und unwillkürlich das überempirische Stück zu dem empirischen hinzugeschlagen wird. Wer sich dagegen auf sein eigenes Bewufstsein besinnt, wird sofort einsehen, dafs im Felde seiner Gesichtswahrnehmungen nach Abzug aller transsubjektiven Faktoren an die Stelle von Ordnung und Gesetzmäfsigkeit absolute Unterbrochenheit und Gesetzlosigkeit tritt.

Ganz in derselben Weise stellen auch die bewufsten Empfindungen meiner übrigen Sinne, sodann meine Erinnerungsvorstellungen, Gefühle u. s. w., wenn ich sie ausschliefslich nach ihrem Vorkommen in meinem Bewufstsein betrachte, absolut kontinuitätslose Reihen dar. Nun nehme ich noch hinzu, dafs diese Reihen sich in meinem Bewufstsein immer in teilweisem Nebeneinander abwickeln, also jetzt eine Gesichtswahrnehmung, dann eine Tastempfindung, zugleich ein Unlustgefühl, hierauf etwa ein Phantasiebild u. s. w. in meinem Bewufstsein den absoluten Anfang nimmt oder verschwindet. Mufs mir da nicht mein Bewufstsein als ein Tummelplatz für ein wahres Chaos von Vorgängen erscheinen?

2. Hier bin ich auf einen Einwand gefafst. Stellt denn nicht eben mein Bewufstsein selbst das Kontinuierliche meiner bewufsten Vorstellungen dar? Weifs ich mich nicht in allen Vorstellungen, die ich je hatte, als mit mir identisch? Hier ist der Faden, der die Vorstellungen verknüpft; diesen gilt es weiter zu verfolgen.

Es führt uns dieser Einwand zu einer keineswegs fruchtlosen Überlegung. Die Behauptung von der Kontinuitätslosigkeit meiner bewufsten Vorstellungen wird hierdurch eine gröfsere

Bestimmtheit gewinnen. Zunächst ist festzuhalten, dafs das sogenannte „reine Ich“ über alle meine Erfahrung hinausliegt. Kant behauptet nicht nur, dafs ein reines „Ich denke“, eine objektive, d. h. notwendige Einheit des Selbstbewufstseins unserem Vorstellungswechsel zu Grunde liegt, sondern er sagt auch, dafs wir uns dieses reinen Ichs a priori bewufst seien.[1] Damit würde, wenn ich mich unkantisch ausdrücken soll, gesagt sein, dafs wir gleichsam hinter unseren wechselnden Bewufstseinsvorgängen noch ein davon unberührtes, bleibendes Ich mit seinem ununterbrochen vorhandenen apriorischen Funktionieren, mit seiner konstanten ordnenden, einigenden Thätigkeit erleben und erfahren. Es ist hier nicht meine Aufgabe, zu untersuchen, ob faktisch ein derartiges zentrales Ich alle meine Vorstellungen „begleite“ und in der Tiefe zusammenhalte; hier kommt es mir nur darauf an, zu konstatieren, dafs mir meine Erfahrung nirgends in meinem Bewufstsein eine solche konstante aktive Potenz zeigt. Wie wäre es denn auch, falls uns das Bewufstsein die transcendentale Apperception mit ihrem kontinuierlichen Funktionieren direkt wahrnehmen liefse, erklärlich, dafs immer noch, selbst zwischen den scharfsichtigsten Forschern, darüber Streit besteht, ob es überhaupt etwas derartiges gebe? Vielleicht sind wir auf Grund anderer Erkenntnisquellen berechtigt, ein solches Ich als unerfahrbare Grundlage unseres Vorstellungslebens anzunehmen und es zu unserem Vorstellungswechsel hinzuzudenken. Vielleicht birgt unser Bewufstsein nicht wenig Elemente in sich, die ganz besonders innige und direkte Ausflüsse jenes konstant thätigen, einigenden Mittelpunktes sind. Es wäre auch möglich, dafs wir in den Wechsel unserer Bewufstseinsvorgänge ein tieferes, bleibendes Selbst derart unwillkürlich und innig hineindeuten und hineinfühlen, dafs wir in unserem empirischen Bewufstsein dieser zu Grunde liegenden Einheit selbst inne zu sein meinen; ähnlich wie wir die Materie in unsere räumlichen Wahrnehmungen unwillkürlich hineinlegen und sie nun mit wahrzunehmen glauben (vergl. S. 66). Von diesem einheitlichen Hintergrund, den unser empirisches Ich für unser Gefühl hinter sich zu werfen scheint, wäre an geeigneter Stelle nachdrücklich zu reden. Hier mufs

---

[1] Kant, *Kritik der reinen Vernunft.* 2. Aufl. S. 135. 1. Aufl. S. 116.

es dahingestellt bleiben, ob das Gefühl mit diesem instinktiven Glauben recht habe. Nur das Eine mufste hier festgestellt werden, dafs ein konstantes Ich, von dem die Ordnung, Einigung, Gesetzmäfsigkeit meiner Bewufstseinsvorgänge spontan ausgeht, aufserhalb aller Erfahrung fällt.

Doch aber ist anderseits unbestreitbar, dafs ich mich in allen meinen Vorstellungen als dasselbe Bewufstsein, als mit mir identisch fühle und weifs. Ich habe jetzt also ganz genau auszusprechen, in welcher näheren Bestimmtheit mir die Erfahrung diese nicht wegzuleugnende Identität meines Bewufstseins, diese kontinuierliche Erstreckung desselben zeigt, wenn sie sich doch nicht auf jenes konstante reine Ich beziehen soll.

Es ist mir unstreitig als eine Erfahrungsthatsache gegeben, dafs jeder meiner Bewufstseinsvorgänge das dunkle oder deutlichere Innesein davon in sich hat, meinem Bewufstsein anzugehören. Damit ist zugleich gesagt, dafs jedem meiner Bewufstseinsvorgänge das Innesein beiwohnt, einem und demselben Bewufstsein anzugehören, wie alle übrigen. Wie dieses Gefühl der Bezogenheit auf dasselbe Bewufstsein psychologisch zustandekomme, geht mich hier nichts an. Mir ist nur dies wichtig, dafs jedem meiner Bewufstseinsinhalte dieses Gefühl unablösbar eingeschmolzen, jede meiner Vorstellungen im weitesten Sinne von diesem Spüren, Fühlen, Wissen, dafs immer und überall ich es bin, der sie hat, durchdrungen ist. Diese bewufste Beziehung auf mich ist die allgemeine, beharrende Form meiner Vorstellungen, das Element, in dem sie leben. Und nirgends zeigt mir die Erfahrung diese Form als solche, niemals werde ich des Wissens von mir als eines für sich erfafsbaren, für sich heraushebbaren Faktors oder Fundamentes meines konkreten Bewufstseins inne. Ich kann mich nie isoliert von meinem jeweiligen Bewufstseinsinhalt spüren und wissen. Mein Bewufstsein bietet mir erfahrungsgemäfs nichts andres dar als eine von Zeitpunkt zu Zeitpunkt wechselnde Summe heterogener Vorstellungen, deren jede das dunkel oder deutlich bewufste Bezogensein auf mich als ein nicht für sich heraushebbares Element in sich trägt. Wenn man ausschliefslich die reine Erfahrung befragt, so hat demnach Hume mit der Eliminierung der Substanz aus den Bewufstseinsvorgängen und mit der Auffassung des Bewufstseins als

eines Bündels oder einer Sammlung von Vorstellungen im grofsen und ganzen recht; und es kann nicht genug die Konsequenz gelobt werden, mit der er wenigstens an diesem Punkte die Grenze zwischen Erfahrung und Unerfahrbarem gezogen hat.

Jetzt wird klar sein, dafs durch die Kontinuität der Bewufstseinsform meine Bewufstseinsvorgänge selbst keineswegs kontinuierlich werden und Gesetzmäfsigkeit erhalten. Kontinuität kommt ihnen nur insofern zu, als jedem von ihnen die allgemeine Bewufstseinsform als solche eigentümlich ist, als sie sich sämtlich in meinem Bewufstsein abspielen. Insofern sie dagegen besondere, bestimmte, voneinander unterschiedene Vorgänge in meinem Bewufstsein sind, mangelt ihnen jedwede Kontinuität. Was jeder Bewufstseinsvorgang im Unterschiede von allen übrigen ist, dies ist er erst durch das, was als besonderer Inhalt seine allgemeine Bewufstseinsform ausfüllt. Nach dieser Seite hin nun eben, insofern jeder Bewufstseinsvorgang etwas Unterschiedenes ist, ist er nur eine kurze Strecke im Bewufstsein zu verfolgen; sehr bald kommen wir beim Verfolgen nach rückwärts zu einem Zeitpunkte, wo er für das Bewufstsein aus dem Nichts aufgetaucht ist, und ebenso führt uns das Verfolgen nach vorwärts sehr bald zu einer Stelle, wo er für das Bewufstsein im eigentlichsten Sinne zu nichts wird. Ebendaher läfst sich aus der farblosen allgemeinen Bezogenheit meiner Vorstellungen auf mein Bewufstsein für die Gesetzmäfsigkeit derselben nicht das mindeste gewinnen. Es bleibt also dabei: meine Bewufstseinsvorgänge als solche, d. h. insofern jeder von ihnen etwas Bestimmtes ist, sind gegeneinander diskontinuierlich, es mufs ihnen daher nach der Bedeutung, die der Ausdruck „Gesetzmäfsigkeit" hat, diese abgesprochen werden.

Ebensowenig natürlich wird die Diskontinuität der Bewufstseinsvorgänge durch den Umstand aufgehoben, dafs jedweder Bewufstseinsvorgang das Merkmal des zeitlichen Verlaufs besitzt, noch auch dadurch, dafs wir in jedem Zeitpunkte Räumliches in irgend einer Form vorstellen. Dies und manches andre sind Ähnlichkeiten allgemeinster Art, Gleichförmigkeiten genereller Natur, die sonach das, was die Bewufstseinsvorgänge in ihrer Bestimmtheit und Eigentümlichkeit sind, ebenso unverbunden lassen, als wenn sie überhaupt nicht vorhanden wären.

Gerade so wie übernatürliche Wunder dadurch, daſs sie sich sämtlich etwa in Raum und Zeit vollzogen haben, nicht aufhören würden, Wunder zu sein, ebenso bleibt die Diskontinuität zwischen der Wahrnehmung des Zimmers und der darauf folgenden der Straſse trotz des beiden gemeinsamen Merkmals der Räumlichkeit bestehen.

3. Es läſst sich noch von einer andren Seite mit absoluter Selbstverständlichkeit einsehen, daſs das Bewuſstsein als solches keine gesetzmäſsige Verknüpfung darstellt. Ich ging vorhin von dem Suchen nach der Kontinuität aus; jetzt will ich sehen, ob das, was man als Kausalität zu bezeichnen pflegt, mir von meinem Bewuſstsein dargeboten wird. Hiermit führe ich einen neuen „leitenden Begriff“ ein. Ich setze in keiner Weise die transsubjektive Gültigkeit des Kausalitätsbegriffes voraus, sondern einzig eine bestimmte, sofort näher anzugebende Bedeutung des Ausdruckes: Kausalität. Für jeden, der dieses Wort in demselben Sinne nimmt, wird es, wie ich zeigen werde, eine sich ganz von selbst verstehende Behauptung sein, daſs meine Bewuſstseinsvorgänge als solche nirgends eine kausale Verknüpfung darbieten. Sollte jemand freilich mit diesem Worte einen andren Sinn verknüpfen, so gilt diese Behauptung natürlich nicht für ihn. Allerdings weiſs ich nun anderswoher, daſs der Begriff der Kausalität nur in dem Sinne, wie ich ihn fasse, ein für die Wissenschaft ersprieſslicher und fundamental bedeutungsvoller Begriff ist. Allein dieses mein Wissen bleibt hier, wo es sich um selbstverständliche Behauptungen handelt, sozusagen im Hintergrunde. Es ist gut, sich bei der Einführung von „leitenden Begriffen“ stets vor Augen zu halten, daſs von ihnen kein objektiver Gebrauch gemacht werden dürfe.

Mit dem Ausdruck: Kausalität verbinde ich den Sinn, daſs eine Erscheinung für eine andre bestimmend, maſsgebend ist. A ist die Ursache von B, wenn B durch A bestimmt ist. Kausalität bezeichnet kein bloſses Nacheinander, auch wenn es mit Regelmäſsigkeit verbunden wäre, sondern ein Abhängigkeitsverhältnis. A muſs sich in maſsgebender, vorschreibender Weise auf B beziehen, sich auf B hin geltend machen, auf B wirken. Zur Kausalität gehört das Durch. So findet auch Kant die „Dignität“ des Kausalitätsprinzipes darin, daſs „die

Wirkung nicht blofs zu der Ursache hinzukomme, sondern durch dieselbe gesetzt sei und aus ihr erfolge.“ [1])

Wenn ich mit Aufmerksamkeit meinen Vorstellungsverlauf betrachte, so entdecke ich nirgends zwischen meinen Vorstellungen das Verhältnis des Bestimmens, Wirkens, das Durch; meiner Erfahrung zeigt sich überall nur ein simul und post. Die Luftbewegung halte ich für die Ursache der Bewegung der Blätter, die gröfsere Wärme für die Ursache des Steigens der Quecksilbersäule im Thermometer. Und doch bemerke ich zwischen der Druckempfindung des Windes und der Gesichtswahrnehmung der bewegten Blätter, zwischen der erhöhten Wärmeempfindung und der Gesichtswahrnehmung des gestiegenen Quecksilbers in keiner Weise das Verhältnis des Bestimmens, Herbeiführens, Eingreifens u. dgl. In anderer Form aber als in der des Empfindens und Wahrnehmens ist meiner Erfahrung die Aufsenwelt überhaupt nicht gegeben. Indem ich also zwischen den Empfindungen und Wahrnehmungen nichts von dem Bestimmtwerden des einen durch das andre entdecken kann, so ist damit zugleich gesagt, dafs auch die Aufsenwelt meiner Erfahrung nirgends ein kausales Verhalten darbietet.

Ebenso läfst mich die Erfahrung da, wo auf irgend eine Veranlassung hin, eine reproduzierte Vorstellung in mein Bewufstsein tritt, nichts als ein Nacheinander erblicken. Wenn das lang entbehrte Wahrnehmungsbild meiner Heimatsstadt die Vorstellung von allerhand Spielen und Streichen aus meiner Kindheitszeit ins Bewufstsein gleichsam hinaufruft, so ist doch in meinem Bewufstsein von irgend einer Abhängigkeit der reproduzierten Vorstellung von der vorangegangenen Wahrnehmung keine Spur zu entdecken. Und dasselbe ist der Fall, wenn ich Vorstellungen absichtlich reproduziere, also mit bewufstem Wollen, indem ich meiner Aufmerksamkeit eine gewisse Richtung gebe, aus meinen unbewufsten Vorstellungsdispositionen die meiner gegenwärtigen Absicht entsprechenden als fertige Vorstellungen in mein Bewufstsein gleichsam hinaufspringen lasse. Auch hier ist in meinem Bewufstsein nichts weiter vorhanden als eine gewisse

[1]) Kant, *Kritik der reinen Vernunft.* 2. Aufl. S. 124. Vgl. S. 234. 240. 244.

von bewufstem Wollen begleitete Spannung meiner Aufmerksamkeit[1]) und ganz unvermittelt hiermit die sofort oder nach einiger Zeit in meinem Bewufstsein erscheinende reproduzierte Vorstellung. Dagegen findet sich davon, dafs meine Aufmerksamkeit auf diese Vorstellung irgendwie einwirkte und sie aus dem Unbewufsten ins Bewufstsein nötigte, in meinem Bewufstsein nicht die leiseste Andeutung.

Der betrachtete Fall führt mich auf die Frage, ob ich mich nicht doch vielleicht da, wo ich durch mein bewufstes Wollen unmittelbar Bewegungen meines Leibes und hierdurch wieder Bewegungen fremder Körper hervorbringe, als verursachendes Agens fühle. Es scheint, dafs, wenn überhaupt irgendwo, so hier sich uns ein unmittelbarer Blick in das Geheimnis des kausalen Bandes, des Wirkens und Erfolgens eröffnen müsse. SCHOPENHAUER behauptet in der That, dafs wir das, was die Kausalität ihrer inneren Bedeutung nach ist, unmittelbar aus unserer eigenen Bewegung auf Motive erfahren, dafs sich uns im Wollen das Geheimnis enthülle, „wie dem innersten Wesen nach die Ursache die Wirkung herbeiführe.“ [2])

Bei scharfem Achtgeben auf das, was wir im Akte des Wollens innerlich erfahren, stellt sich SCHOPENHAUERS Ansicht als unrichtig heraus. Allerdings enthält das Wollen für unser Bewufstsein etwas, was sich nicht auf Fühlen und Vorstellen zurückführen läfst. So sehr sich mir auch mein Wollen als mit beiden verknüpft darstellt, so spüre ich darin doch zugleich ein gewisses inneres Handeln, ich gebe mir darin eine Richtung aufs Verwirklichen, ich vollziehe einen Akt der Energie, der gebietenden Kraft. In jedem Wollen ist Kraftbewufstsein enthalten. Während sich in der äufseren Wahrnehmung, wie ich früher hervorgehoben habe (S. 70), nirgends eine Kraft entdecken läfst, offenbart sich eine solche der Innenerfahrung in jedem Willensakte. Die

---

[1]) Es ist nicht ganz leicht, die Spannung der Aufmerksamkeit zu beschreiben, die in dem Akte des absichtlichen Sichbesinnens auf eine Vorstellung stattfindet, und zwar aus dem Grunde, weil der suchenden Aufmerksamkeit die Vorstellung, welche sie sucht, gänzlich unbekannt ist.

[2]) SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. 3. Aufl. I. Bd. S. 150. *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. 3. Aufl. § 43.

Naturkräfte sind unerfahrbar und unwahrnehmbar; dagegen liegt unserem inneren Auge an dieser Stelle eine gewisse Kraft offen.

Also erfahre ich mich doch im Wollen als Kausalität? Keineswegs. Mit dem Spüren der Kraft ist noch nicht das Spüren der Kausalität gegeben. Ich habe zwar, wie SIGWART richtig sagt, [1]) in jedem Wollen „die Vorstellung einer realen Kausalität“, ich weifs, indem ich mich als Kraft fühle, mehr oder weniger deutlich, dafs diese Kraft bestimmend eingreifen, eine Wirkung hervorbringen kann, allein dieses Bestimmen, Eingreifen, Hervorbringen selbst erfahre und erlebe ich nicht. Es ist dies eine einfache Beschreibung dessen, was sich mir beim Wollen im Bewufstsein darbietet.

Aber erfahre ich das Kausieren als solches nicht dann wenigstens, wenn mein Wollen direkt eine Bewegung meines Leibes, z. B. das Heben des Fufses oder die greifende Bewegung der Hand herbeiführt? Hier geht zuerst ein Willensimpuls in meinem Bewufstsein vor, nach SIGWARTS Ausdruck „das Kommando, das ich meinen Sprachwerkzeugen, meinen Armen, meiner Hand erteile.“ Ich erfahre nun aber keineswegs weiter das Bestimmen, das Sichgeltendmachen, das von dem Willensimpulse auf Gehirn, Nerven, Muskeln, Körperglied ausgeübt wird. Sondern es stellen sich einfach in dem Verhältnis des Nacheinander auf den Willensimpuls gewisse lebhafte oder schwächere Gefühle der Anstrengung und Anspannung ein; und hieran wieder reiht sich, gleichfalls im Verhältnisse der Succession oder der teilweisen Koexistenz, die ziemlich komplizierte Empfindung der erfolgenden Bewegung. So erfahre ich in dem ganzen Vorgange ein blofses Nach- und Nebeneinander von Willensimpuls, Anstrengungsgefühl [2]) und

[1]) SIGWART, *Der Begriff des Wollens und sein Verhältniss zum Begriff der Ursache.* S. 6. 8. Enthalten in den Tübinger Universitätsschriften aus dem Jahre 1879.

[2]) Nebenbei bemerkt, ist dieses Anstrengungs- oder Anspannungsgefühl eine zweite Stelle im Bewufstsein, wo sich die Kraft seinem inneren Auge enthüllt. Im Willensimpulse werde ich der Kraft in mehr geistiger, in der Anstrengungsempfindung in mehr sinnlicher Art inne. Dagegen läfst sich eine weitere Stelle, wo uns die Kraft unmittelbar zum Bewufstsein käme, nicht entdecken. Die übrigen Bewufstseinsvorgänge weisen nichts von Kraftempfindung auf; so scharf ich sie auch zergliedern mag, so ist doch die

Bewegungsempfindung. Also auch das Wollen und Herbeiführen einer Leibesbewegung bietet meiner Erfahrung nirgends das Verursachen als solches dar.

4. Um die Sache noch deutlicher zu machen, frage ich nun: was treffe ich denn in meinem Bewufstsein an, wenn ich zwei Vorgänge als kausal verknüpft ansehe? Denn wenn auch die Kausalität als solche niemals gespürt, gefühlt, wahrgenommen, erlebt werden kann, so mufs sie doch in irgend einer Form in meinem Bewufstsein vorkommen; sonst könnte ich ja von ihr überhaupt nicht reden.

Gerade so wie ich oben sagte (S. 72), dafs ich nur die Vorstellung von unbewufstem Dasein, niemals dieses selbst in meinem Bewufstsein habe, so darf ich hier den absolut unbezweifelbaren Satz aussprechen, dafs ich zuweilen in meinem Bewufstsein den mehr oder weniger deutlichen Gedanken der Kausalität oder noch genauer: den Gedanken mit dem Inhalte: Kausalität antreffe.[1]) Natürlich ist derjenige meiner Gedanken, der den Inhalt: Kausalität hat, damit nicht selbst als kausal verknüpft erfahren. Der Unterschied springt in die Augen.

Genauer verhält sich nun die Sache in meinem Bewufstsein so, dafs ich den Kausalitätsgedanken zu gewissen Empfindungen, Wahrnehmungen, Gefühlen, kurz Vorstellungen hinzudenke. Doch hier mufs ich näher unterscheiden. Wenn ich mein Übelbefinden als Wirkung des eben erlittenen Schreckes

Kraft als Bewufstseinsinhalt nicht in ihnen zu erspähen. Wenn daher Herbert Spencer behauptet, dafs sich alle übrigen Bewufstseinsvorgänge aus Erfahrungen von Kraft ableiten lassen (*Grundlagen der Philosophie*, übersetzt von Vetter. Stuttgart 1875. S. 167 f.), so läfst sich schon aus dem Angedeuteten der Wert dieser seiner grundlegenden Hypothese ermessen.

[1]) Wenn Schuppe meine Behauptung, es gebe in meinem Bewufstsein keine Spur von Gesetzmäfsigkeit, durch den Hinweis darauf zu widerlegen meint, dafs ich doch selbst beim Leugnen der Gesetzmäfsigkeit den Begriff derselben in meinem Denken besitze (*Zur voraussetzungslosen Erkenntnistheorie. Philos. Monatshefte.* 1882. VI. und VII. Heft. S. 382), so verwechselt er augenscheinlicher Weise den in meinem Bewufstsein ganz sporadisch vorkommenden Gedanken der Gesetzmäfsigkeit mit der als ununterbrochen vorausgesetzten Gesetzmäfsigkeit, in die die Bewufstseinsvorgänge eingegliedert sein sollen.

betrachte oder das Eintreten des Erinnerungsbildes meines verstorbenen Vaters in mein Bewufstsein davon herleite, dafs ich soeben das Wahrnehmungsbild des Hauses hatte, in dem er gewohnt hat, so füge ich den Kausalitätsgedanken unmittelbar zu meinen eigenen Bewufstseinszuständen als solchen hinzu. Anders ist es, wenn ich z. B. das Kommen des Schülers als Wirkung des ihm erteilten Befehles, oder den Umstand, dafs mir sehr oft eine Melodie einfällt, als Wirkung einer sehr lebhaften unbewufsten Disposition zu dieser Vorstellungsgruppe, oder das Schwimmen des Holzes auf dem Wasser als Wirkung des vom umgebenden Wasser auf dasselbe ausgeübten Druckes nach aufwärts ansehe u. dgl. Hier sind es nicht meine Bewufstseinsvorgänge als solche, zu denen ich den Kausalitätsgedanken hinzudenke, sondern dieses Hinzudenken geschieht zu dem Transsubjektiven, das ich mir als den betreffenden Vorstellungen entsprechend denke. Hier tritt also zunächst eine transsubjektive Deutung meiner Vorstellungen ein; und erst auf die ins Transsubjektive projizierten Gegenstände beziehe ich den Gedanken der Kausalität. Denn ich denke mir, dafs das Subjekt des Schülers als solches, und nicht etwa meine Vorstellung von ihm, veranlafst wurde, zu mir zu kommen, und dafs das veranlassende Moment in dem gehörten Befehl, also in einem realen psychischen Vorgang des Schülers, nicht aber etwa in meiner Vorstellung von einem solchen Vorgang lag. Und ebenso verstehe ich unter der unbewufsten Disposition zu gewissen Vorstellungen und unter dem Holz, Wasser und dem Druck, den dieses auf jenes ausübt, Zustände, Vorgänge und Dinge, die auch aufserhalb der jeweilig sie vorstellenden bewufsten Subjekte etwas sind und bedeuten.

Doch hiermit ist das, was in meinem Bewufstsein geschieht, wenn ich zwei Vorgänge kausal miteinander verknüpfe, noch nicht vollständig bezeichnet. Vielmehr bleibt das Wichtigste noch zu erwähnen. Ich bleibe nämlich nicht dabei stehen, den Kausalitätsgedanken zu meinen Vorstellungen, resp. zu ihrem ins Transsubjektive versetzten Inhalt hinzuzudenken, sondern ich denke ihn geradezu hinein. Wenn ich zwei Erscheinungen, seien es subjektive oder transsubjektiv gedeutete, kausal verknüpfe, so meine ich nicht, dafs ihre kausale Verknüpftheit in meinem Gedanken, dafs sie kausal verknüpft seien, liege, sondern ich

will damit sagen, dafs die Erscheinungen selbst in der Beziehung von Ursache und Wirkung stehen. Der Sinn des Kausalitätsgedankens ist der, dafs das kausale Verhalten von den betreffenden Erscheinungen selber geleistet werde, sie selber angehe; dafs also das Bestimmen, Einwirken, Abhängigsein, kurz das, was ich in dem Kausalitätsgedanken denke, irgendwie den kausal bezogenen Erscheinungen als solchen anhafte, innewohne, darin zu finden sei.

Wenn der Sinn der Kausalität lediglich darin bestünde, dafs das Abhängigkeitsverhältnis zu gewissen Erscheinungen jeweilig von verschiedenen Menschen hinzugedacht wird, so wäre die Kausalität nicht durch die Bestimmtheit und Eigenart der Erscheinungen selber gesetzt, und sie würde also zu einer objektiv nichtssagenden Vorstellung werden. Die Kausalität zweier Erscheinungen würde dann an der ganz zufälligen Bedingung hängen, ob ein Bewufstsein vorhanden sei, das diese Erscheinungen wahrnimmt und dabei ausdrücklich den Gedanken der Kausalität hinzudenkt.

Nun habe ich mit absoluter Gewifsheit konstatiert, dafs die Abhängigkeit der Erscheinungen schlechtweg unerfahrbar ist. So wird also der Inhalt des Kausalitätsgedankens mit der (stillschweigenden) näheren Bestimmung gedacht, dafs das in ihm Ausgedrückte sich nicht an dem, was die betreffenden Erscheinungen in meinem Bewufstsein sind, sondern nur an dem, was sie transsubjektiv sind, verwirklicht zeigt. Mein Bewufstsein setzt also im Kausalitätsgedanken einen Inhalt als verwirklicht, ohne doch die Verwirklichung desselben in seinem Bereiche erfahren zu können. M. a. W.: das Bewufstsein postuliert die Kausalität, es bestimmt, dafs im Transsubjektiven Kausalität herrsche, ohne doch je mit dem Transsubjektiven in Berührung kommen zu können.

Frage ich also, was beim Haben des Kausalitätsgedankens in meinem Bewufstsein vorgeht, so lautet die erschöpfende Antwort kurz folgendermafsen. Ich denke zu gewissen Erscheinungen den Inhalt des Kausalitätsgedankens, das Durch oder wie ich ihn sonst bezeichnet habe, hinzu, dabei denke ich aber implizite zugleich den wesentlichen Gedanken mit, dafs jener Inhalt den betreffenden Erscheinungen selber anhafte; indem ich aber diesen Gedanken mitdenke, ist darin ein transsubjektives Verhältnis

postuliert. Was also in meinem Bewufstsein von der Kausalität zweier Erscheinungen vorgeht, reicht gerade bis dahin, wo das wirkliche kausale Verhältnis beginnt; dieses selbst ist transsubjektiv. Nur das Hinausversetzen, Hineindenken der Kausalität wird erfahren; die Kausalität aber als Verwirklichung der Forderung, die das Hineindenken ausspricht, ist unerfahrbar. — Wir werden übrigens im folgenden Abschnitt sehen, dafs mit der Bezeichnung des Kausalitätsgedankens als eines Postulates nichts ihm besonders Zukommendes gesagt ist, sondern dafs das Denken überhaupt und durchgängig ein Postulieren transsubjektiver Bestimmungen ist.

Nebenbei bemerkt, beging KANT die Unachtsamkeit, das Hinzudenken des Begriffes der Kausalität zu den Wahrnehmungen schon für die kausale Verknüpfung dieser selbst zu halten. Auch bei ihm gehört, wie schon oben bemerkt wurde, zur Kausalität wesentlich dies, dafs der nachfolgende „durch“ den vorangegangenen „bestimmt“ sei, also etwas, was sich im Bewufstsein nicht verwirklichen kann. Und doch hält er die Kausalität für etwas Intersubjektives; sie komme, meint er, dadurch zustande, dafs mein Bewufstsein die Wahrnehmungen nach der Kategorie der Kausalität verknüpft, also durch das blofse Hinzudenken eines Begriffs. Etwas Ähnliches lehrt er auch von der Kategorie der Substanz. Es sollen meine Wahrnehmungen, die, wie wir wissen, absolut diskontinuierlich sind, und die, isoliert betrachtet, auch nach KANT ein blofses „Gewühl“ darstellen, schon dadurch allein ein beharrliches Substrat erhalten, dafs ich mit ihnen eine Synthesis nach der Kategorie der Substanz vornehme, d. h. den Begriff der Substanz zu ihnen hinzudenke.[1])

Indem ich nun wieder zu meinem Thema zurückkehre, habe ich zunächst die abschliefsende Bemerkung zu machen, dafs nach dem eben Dargelegten auch von der Seite der Kausalität aus nirgends in meinem Bewufstsein als solchem Gesetzmäfsigkeit zu finden ist. Das Wort „Gesetzmäfsigkeit“ verliert nicht nur jeden Sinn, wenn ich die Kontinuität davon abziehe, sondern auch durch die Tilgung des Merkmales der Kausalität. Indem also Kausalität

---

[1]) KANT, *Kritik der reinen Vernunft.* 2. Aufl. S. 225 ff. 1. Aufl. S. 111.

durchaus zu dem Jenseits meines Bewufstseins gehört, ist auch von dieser Seite aus die gesetzmäfsige Verknüpfung von ihm ausgeschlossen. Die Gesetzmäfsigkeit gehört sonach in jedem Betracht in das Bereich des Transsubjektiven oder Unerfahrbaren.

5. Jetzt will ich den letzten Schritt thun und zeigen, dafs meinen Bewufstseinsvorgängen als solchen selbst Regelmäfsigkeit mangelt. Wenn wir den Sachverhalt genau auffassen, so stellt es sich als absolut unmöglich heraus, Regelmäfsigkeit zu erfahren, so unglaublich dies zunächst klingen mag.

Ich verstehe unter Regelmäfsigkeit das, was von der Gesetzmäfsigkeit nach Abzug der spezifischen Verursachung übrigbleibt, also eine solche Wiederholung der Aufeinanderfolge zweier Vorgänge, dafs nach dem Eintreten des einen unausbleiblich der andre folgt. Es enthält daher die Gesetzmäfsigkeit zwar immer das Merkmal der Regelmäfsigkeit; dagegen gibt es viele regelmäfsig aufeinanderfolgende Erscheinungen, die nicht zugleich in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung stehen. Was ist regelmäfsiger als die Folge von Tag und Nacht, von Winter und Frühling? Und eilen nicht regelmäfsig nach der Baumblüte die Tage ihrer gröfsten Länge zu, wie sie umgekehrt nach der Weinlese rasch ihrer kürzesten Dauer entgegengehen? An der beständig regelmäfsigen Folge dieser Thatsachen ist nicht zu mäkeln. Und doch wäre es sinnlos, den Tag als die Ursache der Nacht, die Baumblüte als die Ursache der gröfsten Tageslänge zu bezeichnen. Ebenso geschieht es durchaus regelmäfsig, dafs jedes die Donau hinabfahrende Schiff zuerst in Linz und dann in Wien eintrifft, und dafs einige Zeit, nachdem die Glocken des Münsters in X. an Sonntagen um 9 Uhr vormittags geläutet haben, der Prediger die Kanzel betritt. Und doch ist das Erscheinen des Schiffes in Linz keineswegs die Ursache seines Eintreffens an den weiter unterhalb befindlichen Stellen,[1]) und eben-

[1]) Es ist eine geradezu seltsame Unaufmerksamkeit Kants, dafs er da, wo er das Haupterfordernis der Kausalität an einem Beispiele erörtern will, zu diesem Zwecke die regelmäfsige Wahrnehmungssuccession wählt, dafs ich jedes den Strom hinabtreibende Schiff zuerst an den obern und dann erst an den weiter unterhalb gelegenen Stellen bemerke (*Kritik der reinen Vernunft.* 2. Aufl. S. 237). Vgl. auch die richtigen Bemerkungen E. v. Hartmanns

sowenig wird jemand den Umstand, dafs die Glocken des Münsters ertönten, als die Ursache von dem Erscheinen des Predigers auf der Kanzel bezeichnen. Die Ursache in diesem letzten Fall liegt vielmehr in der Vorstellung des Predigers, dafs nach dem gewohnten Verlaufe des Gottesdienstes jetzt die richtige Zeit zur Kanzelbesteigung dasei. Diese Beispiele werden zur Genüge dargethan haben, dafs die Regelmäfsigkeit viel weiter reicht als das Verhältnis von Ursache und Wirkung.[1])

Ich frage nun, ob ich unter meinen Bewufstseinsvorgängen Regelmäfsigkeit zu beobachten im stande bin. Auch hier mufs die Antwort verneinend lauten. Wenn in meinem Bewufstsein heute B auf A folgt, so kann vielleicht morgen das A ohne das B oder das B ohne das A im Bewufstsein verlaufen. Heute z. B. habe ich zuerst die Wahrnehmung des sich durch ein unterhaltenes Feuer immer mehr und mehr erwärmenden Wassers und dann die Wahrnehmung des Siedens; morgen jedoch sehe ich vielleicht, wie das Wasser sich unter denselben Umständen immer mehr dem Siedepunkte nähert, allein ich werde abberufen und die Wahrnehmung des Siedens fällt nicht in mein Bewufstsein; wogegen vielleicht übermorgen mir die Wahrnehmung der steigenden Erwärmung fehlt und nur die des Siedens eintritt. Oder ich habe zehnmal gesehen, wie auf einen Stich in meinen Finger Blut fliefst; das elfte Mal jedoch steche ich mich gerade in einer Stunde höchster Aufregung in den Finger, so dafs ich von dem Bluten absolut nichts wahrnehme. Oder wird mir etwa der regelmäfsige Wechsel von Tag und Nacht durch die Erfahrung gegeben? Heute habe ich ununterbrochen die Wahrnehmung des Lichtes, worauf die der Finsternis folgt; morgen dagegen mache ich am Tage ein Schläfchen oder gehe in den Keller oder schliefse aus irgendwelchen Gründen mehrere Male die Augen. Und während der Nacht habe ich fast niemals die ununterbrochene Wahrnehmung der Finsternis; sie ist durch den Aufenthalt in

---

über dieses KANTische Beispiel (*Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus.* Berlin 1875. S. 81).

[1]) Die Frage, wie sich die Regelmäfsigkeit zur Kausalität verhalte, ist damit keineswegs erledigt. Weiteres über diesen Punkt folgt im letzten Kapitel des dritten Abschnitts.

erleuchteten Zimmern und durch den Schlaf mannigfach unterbrochen.

Niemand läfst sich nun durch solche Zufälligkeiten beirren, denn es versteht sich für jeden von selbst, dafs, mag er auch das siedende Wasser oder das fliefsende Blut nicht gesehen haben, und mag seine Wahrnehmung des Tageslichtes und der Nachtdunkelheit wie oft auch immer unterbrochen worden sein, nichtsdestoweniger das Unwahrgenommene doch stattgefunden hat, d. h. das Wasser ins Sieden, das Blut zum Herausströmen kam und Tag und Nacht ununterbrochen verflossen. Zum Konstatieren von Regelmäfsigkeit gehört also die Annahme von Transsubjektivem, die Ergänzung der bewufsten Vorgänge durch nicht Erfahrenes. Sollte lediglich aus dem im Bewufstsein Geschehenden Regelmäfsigkeit herausgefunden werden, so müfste das Bewufstsein als solches eine Garantie für das immer stattfindende Miteinandereintreten der meinetwegen zehn- oder hundertmal verbunden gewesenen Vorstellungen und für ihr ununterbrochenes Verlaufen enthalten. Dies ist jedoch nicht der Fall. Welchen tausendfachen Unterbrechungen, Störungen, Durchkreuzungen, Zwischenfällen ist nicht mein Bewufstsein ausgesetzt! Für solche Zufälligkeiten, vor denen das Bewufstsein niemals sicher ist, mufs durch die Annahme einer transsubjektiven Wirklichkeit ein für allemal die Möglichkeit einer Korrektur geschaffen sein, wenn von Regelmäfsigkeit die Rede sein soll. Selbst der Experimentator, der absichtlich seine Aufmerksamkeit auf das regelmäfsige Eintreten unter den von ihm selbst veranstalteten Bedingungen lenkt, ist nicht sicher, dafs durch irgend ein unvermutetes Ereignis seine Aufmerksamkeit, die vielleicht soeben die erste Erscheinung aufgefafst hat, von der zweiten so vollständig abgelenkt wird, dafs sie gar nicht in sein Bewufstsein fällt. Wenn er trotzdem annimmt, dafs hierdurch die Unabänderlichkeit der Aufeinanderfolge kein Loch erhalten hat, so liegt dieser Annahme eben der Glaube zu Grunde, dafs die zweite Erscheinung, die er erwartete, sich aufserhalb seines Bewufstseins irgendwie vollzog, dafs also das wirklich Erfahrene nur durch die Zugehörigkeit zu einer Sphäre des Unerfahrbaren als regelmäfsig geordnet gelten könne. Dies ist kein kleinliches Treiben auf die Spitze, keine aufsässige Konsequenzenzieherei, sondern nur ein einfaches Aufweisen der

Unrichtigkeit der Annahme, dafs uns die Erfahrung als solche zum Konstatieren von Regelmäfsigkeit berechtige.

Hiermit hat unser früherer Satz, dafs die Kausalität als solche absolut unerfahrbar sei, auch für diejenige Richtung Gültigkeit gewonnen, welche in dem Glauben, dafs jedes Ueberschreiten der Erfahrung in Mystik hineinführe, aus dem Begriffe der Kausalität das Durch eliminiert und ihn, wie Hume und nach ihm Mill,[1]) als „ein Verhältnis unabänderlicher Aufeinanderfolge" definiert. Selbst dieser verdünnte Kausalitätsbegriff läfst sich, wenn man auf dem Standpunkte der blofsen Erfahrung steht, nicht halten; denn auch die regelmäfsige Aufeinanderfolge ist nur durch fortwährende Ergänzung des Erfahrenen durch Unerfahrenes zu gewinnen. Die Angst vor der Metaphysik müfste den reinen Empiristen nicht nur zu jener Entnervung des Gedankens der Kausalität, sondern vielmehr zum völligen Aufgeben desselben führen.

6. Jetzt erst kennen wir die ganze Dürftigkeit des Standpunktes der reinen Erfahrung. Das vorige Kapitel lehrte, dafs, wer die Erfahrung als alleinige Erkenntnisquelle ansieht, sich nicht nur alles Redens von realen Dingen, unbewufstem Dasein und anderen Menschen, sondern auch alles allgemeingültigen und notwendigen Beweisens und Urteilens enthalten müfste. Dieses Kapitel nun fügte noch die Einsicht hinzu, dafs er nicht einmal hoffen darf, in monologisierender Weise in seinem eigenen Bewufstsein gesetzmäfsige Verknüpfung oder auch nur irgendwelche Regelmäfsigkeit aufzuweisen. Da man unter Wissenschaft ein Erkennen versteht, das alle diese Merkmale besitzt, auf die das Wissen der reinen Erfahrung durchaus verzichten mufs, so ist klar, dafs es auf dem Standpunkte der reinen Erfahrung keine Wissenschaft gibt. Verzweiflung an aller Wissenschaft, absoluter Skeptizismus — dies ist das Ziel, bei dem jeder, der sein Wissen ausschliefslich auf die reine Erfahrung oder die Selbstgewifsheit des Bewufstseins gründen will, wenn er nur dieses Beginnen klar zu durchschauen im stande ist, ankommen

---

[1]) John Stuart Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik.* Übersetzt von Gomperz. II. Bd. S. 14 f.

mafs. Dies ist keine blofse Ansicht, sondern ein absolut unbezweifelbarer Satz. Und dieser Satz hätte schon längst allgemeine Anerkennung finden müssen, wenn man die Frage nach den elementaren Gewifsheitsprinzipien sorgfältiger behandelt hätte.

Nur selten stöfst man auf philosophische Schriften, die sich über die Beschaffenheit der Bewufstseinsvorgänge als solcher keiner Täuschung hingeben und die ganze Kläglichkeit des sich auf sie einschränkenden Standpunktes darthun. Hierher gehört die „kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus“ von Hartmann. In dieser erkenntnistheoretischen Schrift kommt er nach treffenden und ganz passend von recht trivialen Beispielen ausgehenden Darlegungen zu dem Ergebnisse, dafs es in der subjektiven Erscheinungswelt Beharrlichkeit der Dinge und Kontinuität der kausalen Vorgänge überhaupt nicht gebe, dafs ihre Successionsreihen immerfort in unvermittelter Weise und ohne jede erkennbare Gesetzmäfsigkeit unterbrochen werden, und dafs daher derjenige, der die subjektive Erscheinungswelt streng isoliere, ihren Inhalt zu einem unerklärlichen Durcheinander wirrer Bilder herabsetze. Zugleich können Hartmanns Erörterungen lehren, in wie hohem Mafse die Einsicht in die wahren Schranken der reinen Erfahrung auch den Phänomenalismus der Kantischen Philosophie, von dem übrigens weiter unten noch die Rede sein wird, als unhaltbar erscheinen läfst.[1] Auch Liebmann hat der Beschaffenheit der Bewufstseinsvorgänge als solcher seine scharfe Aufmerksamkeit zugewendet. Das Pochen der modernen Erfahrungswissenschaften auf ihre von allem Überempirischen gereinigte Natur veranlafste ihn, den heutigen „Neo-Baconisten“ die reine Erfahrung in ihrer vollen Blöfse eindringlich vor Augen zu führen. In seinem schneidigen Schriftchen „Die Klimax der Theorien“ zeigt er, zu welch „ungeordnetem, zusammenhangslosem Aggregat diskontinuierlicher Wahrnehmungsfragmente“ die Erfahrung auseinanderfällt, wenn man sämtliche in der gewöhnlichen und wissenschaftlichen Erfahrung enthaltenen subjektiven Verstandeszuthaten eliminiert. Sein Zweck ist, diejenigen nicht-empirischen „Interpolationsmaximen“ aufzudecken, durch deren beständige

---

[1] Eduard von Hartmann, *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus.* S. 81 ff.

Handhabung wir aus den unstätigen, durchlöcherten Wahrnehmungsfragmenten die geordnete Erfahrung erzeugen.[1])

Man pflegt heutzutage diejenige Richtung in der Philosophie, welche die reine Erfahrung mit vollem Bewufstsein als einzige Erkenntnisquelle betrachtet, also den reinen, extremen Empirismus mit dem Namen des Positivismus zu belegen. Demgemäfs liefse sich auch das Erkenntnisprinzip der reinen Erfahrung oder der Selbstgewifsheit des Bewufstseins, insofern es als ausschliefslich geltend betrachtet wird, als das positivistische Erkenntnisprinzip bezeichnen.[2]) Gemäfs diesem Sprachgebrauche würde somit das Prinzip der reinen Erfahrung dadurch, dafs ihm ausschliefsliche Geltung zugeschrieben würde, die Verengerung zum positivistischen Prinzip erfahren. Die Erkenntnistheorie hat also, wie dieser Abschnitt durch die That dargethan hat, damit anzufangen, dafs sie dasjenige Erkenntnisprinzip, das der Positivismus als das ausschliefslich geltende verkündet, als das erste Erkenntnisprinzip anerkennt und es daraufhin untersucht, ob es wohl auf ausschliefsliche Geltung Anspruch erheben, d. h. als positivistisches Erkenntnisprinzip auftreten könne. Dies geschah hier, indem ich einerseits den Vorzug der reinen Erfahrung, die absolute Unbezweifelbarkeit, und anderseits die Schranken ihrer Leistungsfähigkeit ins gehörige Licht setzte. Sonach hat der Erkenntnistheoretiker zu Beginn seines Geschäftes sich versuchsweise auf den Standpunkt des Positivismus zu stellen. Freilich hat dieses Durchmachen des Positivismus die Einsicht zum Resultate, dafs, wenn man bei seinem Erkenntnisprinzip stehen bliebe, alle Wissenschaft unmöglich würde.

Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, dafs es in der Wissenschaft einen konsequenten Positivisten nicht geben kann. Jeder, der sich als Positivist bekennt und dabei auf den Namen eines Mannes der Wissenschaft Anspruch erhebt, gesteht hiermit

---

[1]) Otto Liebmann, *Die Klimax der Theorien. Eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre.* Strafsburg 1884. S. 76. ff.

[2]) Gäbe es für den extremen Bewufstseinsidealismus, der gleichfalls im Grunde das Erkenntnisprinzip der reinen Erfahrung als ausschliefslich geltend ansieht, einen kurzen bezeichnenden Namen, so könnte man diesen natürlich mit demselben Rechte für diesen Begriff anwenden. Überhaupt gilt alles im unmittelbar folgenden über den Positivismus Gesagte auch von dem extremen Vorstellungsidealismus, von dem übrigens bald näher die Rede sein wird.

stillschweigend zu, daſs er sein eigenes Grundprinzip nicht klar durchdacht hat, daſs er eine Menge höchst wichtiger Faktoren, die völlig unerfahrbar sind, stillschweigend zur Erfahrung rechnet. Wenn er seinen Standpunkt klar durchschaute, so müſste er sagen, daſs, sobald er sich theoretisch verhalte, ihm nichts übrigbleibe, als seine gegenwärtigen und vergangenen Bewuſstseinszustände zu bezeichnen und zu beschreiben. Er müſste also die Philosophie als Illusion ansehen und daher aufgeben.

Will dies der Positivist nicht thun, will er seine positiven und negativen Behauptungen über die kausalen Verknüpfungen auf psychischem und physischem Gebiete aufrechthalten, so ist es seine Pflicht, endlich einmal zu gestehen, daſs er die Erfahrung vielfältig und in prinzipiell bedeutungsvollster Weise überschreite, und das Erkenntnisprinzip genau anzugeben, das ihn gerade zu einem so eigenartigen Hinausgreifen ins Unerfahrbare und zu einem so schroffen Verwerfen jeder andren Weise, das Unerfahrbare zu bestimmen, berechtige.

Es gibt für die Philosophie keinen prinzipielleren Gegensatz als den zwischen den eigenen Bewuſstseinsvorgängen und dem Transsubjektiven. Allerdings ist es kein metaphysischer, sondern ein erkenntnistheoretischer Gegensatz. Über die Verschiedenheit des Seienden auf beiden Gebieten ist mit diesem Gegensatze nichts ausgesprochen; er bezieht sich lediglich auf das Verhältnis beider Gebiete zu dem Bestreben, sie zu erkennen. Zu meinem Erkennen haben meine eigenen Bewuſstseinsvorgänge eine fundamental andre Stellung als das Transsubjektive; für meine Erkenntnisbemühungen beginnt da, wo mein Bewuſstsein aufhört, eine prinzipiell verschiedene Welt. In bezug auf alles, was ich nicht ausdrücklich in meinem Bewuſstsein besitze und finde, treten vollständig andere Schwierigkeiten, Aufgaben, Prinzipien für mein Erkenntnisbestreben ein. Es gibt daher keinen so tief einschneidenden Wendepunkt in meinem Erkennen als das Hinausgreifen über mein Bewuſstsein. Mein ganzes weiteres Bemühen wird nun darauf gerichtet sein, dasjenige Erkenntnisprinzip genau zu bestimmen, auf Grund dessen mein Bewuſstsein diese für das Erkennen epochemachende That vollbringt, und die ganze erkenntnistheoretische Art und Weise der Eroberung des transsubjektiven Gebietes darzulegen.

Viertes Kapitel.

Der Positivismus und subjektive Idealismus als inkonsequente Durchführungen des Prinzipes der reinen Erfahrung.

1. So unhaltbar auch die Standpunkte sind, die sich ausschliefslich auf das Prinzip der reinen Erfahrung gründen, so sind sie doch für die kritische Reinigung des Denkens unerläfslich und schon darum geschichtlich gefordert. Wenn die Philosophie, wie ich dargethan habe, erst dadurch wahrhaft kritisch wird, dafs sie mit dem Standpunkte der reinen Erfahrung beginnt und es sich zu ihrer ersten Pflicht macht, diesen Standpunkt zu durchdenken und seine Leistungsfähigkeit abzugrenzen, so wird es für das Lösen dieser Aufgabe von gröfstem Vorteil sein, wenn es in der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie Richtungen gibt, die sich ganz einseitig auf diesen Standpunkt werfen und alles, was sich nicht durch reine Erfahrung leisten läfst, aus der Erkenntnis tilgen wollen. Nur so kann die fundamentale Wichtigkeit dieses Begriffes ins rechte Licht treten, nur so kann die Philosophie dahin kommen, der reinen Erfahrung gerecht zu werden.

Da tritt uns nun vor allem der Positivismus entgegen. Er ist der historisch wichtigste und zugleich sachlich wertvollste Versuch, das Erkenntnisprinzip der reinen Erfahrung zur ausschliefslichen Grundlage der Philosophie zu machen.

Die Erörterungen der voranstehenden Kapitel führten zu der Einsicht, dafs jede positivistische Philosophie, wie auch immer ihre nähere Beschaffenheit sein mag, stets eine in den prinzipiellsten Stücken inkonsequente, ungenügende Durchführung ihres eigenen Grundprinzips ist. Denn indem sie wissenschaftliche Forschung

sein will, gibt sie eo ipso ihrem Erkennen alle oder doch die meisten von denjenigen Voraussetzungen und Zielen, deren transsubjektiven Charakter die beiden letzten Kapitel erwiesen haben. Das Wort: Wissenschaft verlöre jeden Sinn, wenn die Merkmale des Beweisens, der Allgemeingültigkeit, Notwendigkeit, Allgemeinheit, Gesetzmäfsigkeit u. dgl. in jeder Hinsicht fern bleiben sollten. Allerdings erklärt der Positivist eine Menge von den überempirischen Ergänzungen und Umwandlungen, welche der naive Mensch und die Wissenschaft mit der Erfahrung vornehmen, eben aus dem Grunde für unhaltbar, weil sie die Erfahrung überschreiten und verfälschen. Einen andren und sicherlich nicht geringen Teil der transsubjektiven Faktoren dagegen mufs auch der Positivist unberührt lassen, in so radikaler Weise er auch allem, was nicht aus der Erfahrung stammt, den Krieg erklären mag. Und zwar wird sich, wenn man die vergleichsweise konsequenteren Positivisten betrachtet, bald herausstellen, dafs sie alle ungefähr in demselben Umfange ins Unerfahrbare hinausgreifen. Und es ist dies ja auch natürlich, da sich ein Teil des Transsubjektiven nicht wegschaffen läfst, ohne die Wissenschaft geradezu und augenfällig aufzuheben, und daher schon der Trieb der Selbsterhaltung jeden Positivisten dazu bringen mufs, diese unentbehrlichen transsubjektiven Ergänzungen stillschweigend oder unter irgendwelcher Verkleidung oder Beschönigung in seine Philosophie aufzunehmen. Wollte daher jemand an einer gröfsern Anzahl positivistischer Denker zeigen, wieviel transsubjektive Formen sie zu eliminieren unterlassen haben, so würde er unvermeidlich sehr bald in eintönige Wiederholungen fallen. Ich will darum nur zwei Positivisten über den bezeichneten Punkt befragen: Hume, den Vater des Positivismus, und J. St. Mill, den hervorragendsten Weiterbildner desselben.

2. Schon der Umstand, dafs Hume der Erste war, der das Prinzip der reinen Erfahrung zur ausschliefslichen Grundlage der Philosophie machte, läfst darauf schliefsen, welch ein hervorragend kritischer, mit kühler Schärfe ausgestatteter Denker er gewesen sein müsse. Und dieses Lob wird sich steigern, wenn man sieht, mit wie bemerkenswerter und scharfsinniger Konsequenz er sein Grundprinzip durch alle seine Probleme hindurchführte. Auf diese Konsequenz Humes will ich zuerst mein Augenmerk lenken.

Hume erklärt ausdrücklich, keine andre Wirklichkeit zu kennen als die Wahrnehmungen und Vorstellungen. Die idea of existence ist ihm dasselbe mit der idea of the perception. Der Begriff einer äufseren Existenz in dem Sinne eines von unsren Wahrnehmungen verschiedenen Etwas ist ihm ein Widersinn oder doch eine leere und wertlose Möglichkeit. Wir kommen niemals über den engen Raum unsres Vorstellens hinaus.[1])

Die Antworten, die Hume auf die verschiedenen Grundfragen seines Philosophierens gibt, sind wesentlich durch das vollbewufste Bestreben bestimmt, nichts über die unmittelbar erfahrenen Vorstellungen Hinausliegendes als wirklich anzunehmen. Dies zeigt sich besonders schlagend da, wo er die Frage aufwirft, wie wir zu der Annahme einer kontinuierlichen, ununterbrochen existierenden Aufsenwelt gelangen. Er weifs sehr wohl, dafs die Bewufstseinsvorgänge als solche ein der Kontinuität entbehrendes Aggregat bilden, ja er hat die Kühnheit, die Ausfüllung der Lücken des Bewufstseins, die Herstellung einer kontinuierlichen Existenz als ein Geschäft der Einbildung (imagination) darzustellen. Wiewohl er nun höchst scharfsinnig ausführt, wie die Einbildungskraft es anstelle, um aus den zerrissenen Vorstellungen eine kontinuierliche und ununterbrochene Existenz herzustellen, so beruht dieses Herstellen eben doch auf blofser Einbildung, ist also etwas, das auf Wahrheit durchaus nicht Anspruch erheben darf. Er behandelt die kontinuierliche Existenz durchaus skeptisch, er weist die Hypothesen, die man zur Begründung einer solchen aufstellen kann, als unhaltbar auf, ohne indessen gerade zu leugnen, dafs es in der Natur so etwas wie eine kontinuierliche Existenz gebe.[2]) Ich kenne kaum einen Positivisten, der die Schwierigkeiten, die sich vom Standpunkte des Positivismus aus gegen die Annahme einer kontinuierlichen Existenz erheben, so scharf eingesehen hat.

Nicht nur skeptisch, sondern geradezu ableugnend verhält er sich in der Frage nach der Seelensubstanz, dem beharrenden

---

[1]) Hume, *A treatise on human nature,* London 1874 (herausgegeben von Green und Grose). I. Bd. S. 370 f. 479. — *An enquiry concerning human understanding* (im zweiten Bande der *Essays moral, political and literary,* herausgegeben von Green und Grose, London 1875). S. 124 ff.

[2]) Hume, *Treatise,* I. Bd. S. 479—505.

Ich. Die Erfahrung zeigt ihm in der Seele ein Bündel von verschiedenen Vorstellungen, die mit unglaublicher Schnelligkeit einander folgen, eine Art Theater, auf dem verschiedene Vorstellungen successive erscheinen. Nur die „Einbildung“ mache aus den Vorstellungsmassen eine personal identity, eine unveränderliche und ununterbrochene Existenz. Das „Ich“ ist für HUME eine auf Grundlage der Ideenassociation gebildete Vorstellung der Einbildungskraft; ein imaginäres Prinzip der Vereinigung, kein reales Band.[1])

Ebenso ist die Behandlung der Kausalität wesentlich durch das Bestreben bestimmt, sich streng innerhalb des Erfahrbaren zu halten. Er eliminiert in entschiedener Weise den Kraftbegriff, nicht nur aus der äufseren, sondern selbst aus der inneren Erfahrung. Mit der zweiten Hälfte dieser Behauptung geht er sogar über das vom strengsten Positivismus Geforderte hinaus, wird sozusagen positivistischer, als es nötig ist (vgl. S. 91 f). Denn das Wollen wird von uns in der That als eine Kraft oder Energie gespürt. Das Wollen ist der einzige Vorgang, bei dem wir der Kraft, wenn auch nicht nach dem, was sie an sich oder in ihrem Grunde ist, unmittelbar inne werden. HUME aber leugnet selbst dies, er bemüht sich, ausführlich zu zeigen, dafs wir selbst im Wollen nichts von power oder energy spüren. Er verwechselt die Unerfahrbarkeit der Art, wie die Kraft unsres Wollens die Bewegung hervorbringt, also die Unerfahrbarkeit des Kausierens selber mit der Unerfahrbarkeit der Kraft als solcher. Haben wir nun keine Einsicht in die wirkenden Kräfte, so ist uns auch jede Einsicht in die notwendige Verknüpfung (necessary connexion) abgeschnitten. Es existiert für uns die Kausalität überhaupt nicht in dem Sinne einer notwendigen und unzertrennlichen Verknüpfung, eines Bandes zwischen den Erscheinungen. Wie die Kraft, so ist ihm auch die Verknüpfung (connexion) ein Wort ohne Sinn.[2])

Für HUME gibt es also keinen eigentlichen Zusammenhang der Erscheinungen; die Kausalität reduziert sich ihm auf die

---

[1]) HUME, *Treatise*. I. Bd. S. 534 ff.

[2]) HUME, *Enquiry*. S. 29 f. 37. 50 ff.

beständige Aufeinanderfolge, auf die niemals ausbleibende Regelmäfsigkeit. Die Definitionen, die er von der Ursache gibt, enthalten nur die Bestimmung des Nichtausbleibens, des „Immer“ in der Folge zweier Erscheinungen.[1]) Und er glaubt, dafs er hiermit die Erfahrung nicht überschreitet.

Endlich könnte ich noch auf die Art hinweisen, wie HUME vom Raume und von der Geometrie spricht. Es zeigt sich hier nämlich in überraschender Weise, wie ängstlich er an der Erfahrung klebt. Doch will ich es genug sein lassen und jetzt die Gegenseite hervorheben: die Überschreitungen der Erfahrung, die trotz aller rühmlichen Konsequenz vielfach und in wichtigsten Beziehungen bei ihm vorkommen.

Wie bei allen Philosophen, so finden sich auch bei HUME nicht blofs Berichte über Beobachtungen, sondern überall knüpfen sich an die Beobachtungen Folgerungen und Beweise. D. h. es ist bei ihm stillschweigende Voraussetzung, dafs es eine unbestimmt grofse Mehrheit von Subjekten gebe, die in einer ihm prinzipiell ähnlichen Weise psychisch organisiert sind, und dafs seine Beweise für sie alle notwendige Gültigkeit beanspruchen. Und ferner ist er überall bemüht, wenn auch nicht Zusammenhang und Verknüpfung, so doch Regelmäfsigkeit in dem oben bezeichneten Sinne in den Erscheinungen, besonders den psychischen, nachzuweisen. Es bedarf keiner weiteren Begründung, dafs er in allen diesen Beziehungen mit lauter unerfahrbaren Faktoren operiert. Freilich schreibt er nur der Mathematik demonstrative Gewifsheit zu: ausschliefslich auf dem Gebiete der Gröfse und Zahl sei es möglich, strenge Beweise zu geben. Wo es sich dagegen um Thatsachen und Dasein handelt (matter of fact and existence), erklärt er das Beweisen im eigentlichen Sinne für ausgeschlossen.[2]) Hierin ist wohl das Bemühen anzuerkennen, dem positivistischen Prinzipe möglichst treu zu bleiben. Allein in Wahrheit ist doch, wenn die Erfahrung mir über das Unerfahrbare absolut nichts zu sagen im stande ist, das Wahrscheinlichkeitswissen über das Unerfahrbare im Positivismus genau ebenso unmöglich wie das strengste Beweisen (vgl. S. 80).

---

[1]) HUME, *Enquiry.* S. 63.

[2]) Ibid. S. 20 ff. 128. 133 ff.

Was die Auffindung des regelmäfsigen Verlaufes der Erscheinungen betrifft, so hat Hume wohl das Bewufstsein, dafs er damit die sinnliche Wahrnehmung und das Gedächtnis überschreite; an der Hand der Kausalität werden wir über unser Gedächtnis und unsre Sinne hinausgeführt.[1]) Allein er bemerkt nicht, was doch so dringend naheliegt, dafs er hiermit zugleich ins Unerfahrbare hinausgegriffen und ein ganz neues Erkenntnisprinzip eingeführt habe. Wohl sah er die Verpflichtung ein, anzugeben, was es denn eigentlich sei, wodurch wir solcher Thatsachen, welche über das Zeugnis der Sinne und des Gedächtnisses hinausliegen, gewifs werden können. Allein indem er dieses gesuchte Expediens bekanntlich in Gefühl, Gewohnheit, Glauben, also in etwas Subjektivem, innerlich Erfahrbarem, findet,[2]) ist er der Meinung, dafs er mit jenem Hinausgehen über Sinneswahrnehmung und Gedächtnis der Erfahrung treu geblieben sei und kein neues Erkenntnisprinzip hinzugefügt habe. Gewohnheit und Glaube erscheinen ihm als etwas so rein Thatsächliches, dafs, indem er auf ihrem Grunde ins Unerfahrbare hinausgreift, er lediglich dem Gebote des Thatsächlichen gefolgt und allem „Beweisen“, allem „reinen Denken“ (abstract reasoning) fern geblieben zu sein meint. Er verkennt zweierlei: erstlich dafs, mag auch jenes Expediens noch so subjektiv und erfahrbar sein, ihm doch eine transsubjektive, sich auf das schlechterdings Unerfahrbare beziehende Leistung zugetraut wird, hier also stillschweigend ein von der Erfahrung prinzipiell verschiedenes Erkenntnisprinzip auftritt; und zweitens dafs der Gewifsheit gebende Nerv in „Gewohnheit“ und „Glauben“ logischer Natur ist, dafs das Voraussehen einer Wirkung auf Grund von Gewohnheit und Glauben implicite ein logisches, denkendes, beweisendes Verfahren in sich enthält.

3. Man wird J. St. Mill das Zeugnis nicht versagen dürfen, dafs er das Prinzip der reinen Erfahrung noch reinlicher als Hume zur Durchführung bringt. Das geht z. B. aus seiner Haltung gegenüber der Mathematik hervor, die er in ihrem ganzen Umfange für eine auf verallgemeinerten Erfahrungen beruhende und hypothetische Wissenschaft erklärt. Überhaupt kann man vor-

---

[1]) Hume, *Enquiry.* S. 39. 130 u. sonst.

[2]) Ibid. S. 37 ff.

züglich aus MILL lernen, wie der Positivismus es anfangen müsse, um mit dem Material und den Mitteln, die ihm zu Gebote stehen, die verschiedenen Probleme in möglichst konsequenter Weise und dabei doch bis zu gewissem Grade auch für andere Standpunkte förderlich zu behandeln. Doch Unmögliches vermag auch MILLS Scharfsinn nicht zu leisten: auch er mufs sich zum mindesten derjenigen transsubjektiven Faktoren bedienen, ohne die es überhaupt ein wissenschaftliches Verfahren gar nicht geben kann. Auch von ihm also gilt, dafs er mit jedem Schritte seines Verfahrens Allgemeingültigkeit, Notwendigkeit und die übrigen in den beiden vorangegangenen Kapiteln als jeder Wissenschaft unentbehrlich bezeichneten transsubjektiven Faktoren stillschweigend voraussetzt. Und blicken wir von seiner Methode auf den Inhalt seiner Ausführungen, so finden wir, dafs er in alle Hauptergebnisse seiner Untersuchungen ausdrücklich transsubjektive Faktoren in Menge aufnimmt.

Den wissenschaftlichen Wert des Syllogismus findet MILL darin, dafs der Obersatz ein allgemeiner Satz ist. Er legt dar, dafs die Sicherheit des Schliefsens, der Schutz vor möglichen Unzulänglichkeiten durch die allgemeinen Sätze erhöht und jeder beträchtliche Fortschritt im Schliefsen durch sie erst möglich werde.[1]) Wie will aber MILL das Gewinnen allgemeiner Sätze, deren Erkenntniswert er so hoch anschlägt, aus der blofsen Erfahrung rechtfertigen? Und von nicht geringerer Wichtigkeit sind die allgemeinen Sätze für das induktive Verfahren. Jede Induktion ist eine Verallgemeinerung und hat daher die Einsicht zum Zwecke, dafs, was von gewissen Individuen einer Klasse wahr ist, auch von der ganzen Klasse gilt. Und ausdrücklich setzt er hinzu, dafs der allgemeine Satz, in den die Induktion mündet, nicht etwa nur eine abgekürzte Aufzeichnung von solchen Thatsachen, die sämtlich durch die Erfahrung bereits konstatiert sind, sein dürfe, sondern sich auf schlechthin alle Exemplare der betreffenden Klasse, auch auf die zukünftigen und noch unentdeckten, beziehen, also über die unmittelbare Beobachtung hinausgehen müsse.[2]) MILL sieht nicht, dass die

[1]) MILL, *Logik*. I. Bd. S. 206 ff.

[2]) Ibid. I. Bd. S. 309 ff. 315.

Erfahrung über das unmittelbar Beobachtete nicht hinausführen kann; und doch sollte man meinen, es müfste einem so eminent klaren Denker, wie Mill, wenn er Worte niederschrieb, wie etwa die, dafs die Induktion von beobachteten auf unbeobachtete Thatsachen, von dem Wahrgenommenen auf das nicht in den Bereich unserer Erfahrungen Getretene schliefse,[1]) sich hieraus die Einsicht förmlich aufgezwungen haben, dafs dann doch eben die reine Erfahrung als einzige Erkenntnisquelle nicht ausreiche.

Die Betrachtung der Induktion führt Mill sehr bald zu dem Begriff der Naturgesetze und der Kausalität. Mit Recht erklärt er den Satz von der Gleichförmigkeit des Naturverlaufs für das Grundprinzip oder den letzten Obersatz aller Induktion.[2]) Nach dem, was ich über den unerfahrbaren Charakter der Gesetz- und Regelmäfsigkeit, sowie des ganzen modernen naturwissenschaftlichen Apparates ausgeführt habe, läfst sich ermessen, welche ungeheuren Mengen von transsubjektiven Ergänzungen und Unterbauungen der Erfahrung Mill mit diesem einfachen Satze einführt. Jedes Beispiel, das er von naturgesetzlichem Wirken gibt, kann uns darüber belehren. So sagt er, dafs es in der Natur eine Anzahl dauernder Ursachen gebe, die immer vorhanden waren, solange das Menschengeschlecht besteht und durch einen unbestimmten, wahrscheinlich unermefslichen Zeitraum vorher; und er rechnet dazu die Sonne, die Erde und die Planeten, die verschiedenen Bestandteile derselben, die Luft, das Wasser u. s. w.[3]). Was nun z. B. die Sonne anlangt, so lehrt mich die Erfahrung doch lediglich, dafs ich tausendfach unterbrochene Wahrnehmungsbilder einer über den Himmel wandelnden leuchtenden Scheibe habe, und dafs ich aufserdem durch Hören und Lesen die Vorstellung gewinne, dafs die Menschen immer derartige Wahrnehmungen gehabt haben. Welch gewaltige transsubjektive Zuthaten sind nötig, um hieraus zu der Annahme der Sonne als einer dauernden Ursache zu gelangen! Oder zeigt mir etwa die Erfahrung die Luft auch nur als einen die Erdoberfläche überall

[1]) Ibid. I. Bd. S. 332.

[2]) Ibid. I. Bd. S. 331 ff.

[3]) Ibid. II. Bd. S. 35.

umgebenden gasförmigen Körper? Gebe ich genau acht, so finde ich, dafs die Luft als Inhalt meines Empfindens und Wahrnehmens hauptsächlich nur insofern vorkommt, als ich bei bewegter Luft gewisse Tastempfindungen auf der Oberfläche der Haut und beim starken Aus- und Einatmen gewisse begleitende Tastempfindungen in der Mund- und Nasenhöhle habe. Hieraus und aus verschiedenen wahrnehmbaren Veränderungen, die ich als Wirkungen der Luft deute (wie aus den Bewegungen der Blätter u. s. w.), schliefse ich, dafs die Erde überall von einer Luftschicht eingehüllt sei. Ein sinnliches Wahrnehmen dieser Einhüllung dagegen gibt es nicht. Wenn nun MILL gar weiter sagt, dafs von der Luft ein ursächliches Verhalten ausgehe, dafs sie z. B. auf die Oberfläche des Quecksilbers im Barometer drücke,[1]) so sind damit weitere beträchtliche Schritte über die Erfahrung hinausgethan. Denn für niemanden knüpft sich an die Wahrnehmung des Quecksilbers die weitere Wahrnehmung, dafs es durch die Luft gedrückt werde. Ein Eingehen auf weitere Beispiele MILLS würde ermüden.

Am augenfälligsten tritt für den kritischen Betrachter das Überschreiten der Erfahrung da hervor, wo MILL den interessanten und hochwichtigen Begriff der Wahrnehmungsmöglichkeiten (possibilities of sensation) einführt. MILL hat die Einsicht, dafs die wirklich bewufsten Wahrnehmungen weder Kontinuität noch Gesetzmäfsigkeit zeigen. Und da verfällt er denn, um diese beiden zu retten, auf den Ausweg, die ganze Aufsenwelt als eine Summe von permanent possibilities of sensation aufzufassen. Diese von den wechselnden Bewufstseinsvorgängen unabhängigen Möglichkeiten sind zu zusammengehörigen Gruppen und zu regelmäfsiger Ordnung verbunden. So ist ihm z. B. die Materie das geordnete Ganze der Gesichts- und Tastwahrnehmungsmöglichkeiten; und er erklärt ausdrücklich, dafs er in diesem Sinne an die Materie glaube.[2])

---

[1]) MILL, *Logik.* II. Bd. S. 2.

[2]) MILL, *An examination of Sir William Hamiltons philosophy.* London 1878. S. 228 ff. Auch LAAS bedient sich des Begriffs der Empfindungsmöglichkeiten in harmlosester Weise (*Idealismus und Positivismus.* III. Bd. S. 46 ff.); und doch werden dadurch alle seine Beteuerungen, wie streng sein Erkennen sich vom Transcendenten fernhalte, und wie es einzig durch die Erfahrung gerechtfertigt werde, einfach weggeblasen.

Hiermit ist die gewöhnliche Realität der Aufsenwelt, nur in möglichst abgeblafster und verdünnter Gestalt, in den Positivismus aufgenommen. Denn sollen die Wahrnehmungsmöglichkeiten den Zweck, zu dem sie eingeführt sind, erfüllen, also z. B. dem Stück Papier auf dem Tische eine von meinem Aufenthalt und Nichtaufenthalt im Zimmer unabhängige Existenz sichern, so müssen sie natürlich, trotzdem dafs sie Möglichkeiten heifsen, eine aufserhalb meines Bewufstseins existierende Wirklichkeit sein. Ja Mill müfste sie im Grunde für eine ganz unfafsbare, mysteriöse metaphysische Wesenheit erklären: sind sie doch ein Mögliches, das auch abgesehen von seiner Verwirklichung existieren soll. — Derselbe Begriff wird uns auch bei den extremen subjektiven Idealisten begegnen.

4. Meine bisherigen Erörterungen über die Abgrenzung der Erfahrung von dem Gebiete des Unerfahrbaren kehrten ihre Spitze gegen den Positivismus als denjenigen Standpunkt, der offen und ausdrücklich alles Erkennen ausschliefslich aus der reinen Erfahrung ziehen will. Es gibt jedoch auch Denkrichtungen ganz andrer Art, Denkrichtungen mit weit entschiedenerem Zuge auf das Überempirische hin, die gleichwohl das Prinzip der reinen Erfahrung, wenn auch versteckt und unbewufst, für den ausschliefslichen Mafsstab des Erkennens erklären. Wir wissen, dafs die reine Erfahrung und das Wissen von den eigenen Bewufstseinsvorgängen sich gänzlich decken. Nun wird freilich kaum jemand das Erkennen ausdrücklich auf seine eigenen Bewufstseinsvorgänge einschränken wollen; im Gegenteil, wem es aufgegangen ist, dafs die reine Erfahrung mit dieser Einschränkung gleichbedeutend ist, der wird darin vielmehr eine Nötigung erblicken, den Standpunkt der reinen Erfahrung aufzugeben. Wohl aber kann es geschehen, dafs die Einschränkung des Erkennens auf die eigenen Bewufstseinsvorgänge sich unter einer Form verbirgt, die nach ihrem täuschenden Aussehen weit mehr zu besagen, einen viel reicheren Wissenskreis zu eröffnen und uns sogar zu den Höhen eines kritischen Idealismus emportragen zu können scheint. Es ist dies bei den subjektiven Idealisten der Fall, die in der Leugnung der Erkennbarkeit des Dinges an sich, der Aufsenwelt oder des Transsubjektiven mit den Positivisten übereinstimmen, dabei aber im bewufsten Gegensatze zu

diesen für das Zustandekommen des Erkennens neben der Erfahrung ausdrücklich auch überempirische Faktoren, ursprünglich und spontan geistige Funktionen für unentbehrlich erachten. Diese Denker würden es als absurd verwerfen, das Erkennen sich immer nur auf das eigene Vorstellen und Bewufstsein beziehen zu lassen; vielmehr thut sich vor unsren Augen, wenn wir die Darlegungen mancher dieser Philosophen lesen, der Ausblick in eine grofse Bewufstseinswelt, in ein zusammenhängendes Geisterreich auf. Doch aber wird das Erkenntnisprinzip, auf das sie die Unerkennbarkeit der Dinge an sich, die ausschliefslich subjektive Geltung aller Begriffe, kurz die subjektive Seite ihres Idealismus gründen, von sehr vielen unter ihnen so ausgesprochen, dafs sie ihm zufolge das Erkennen vielmehr streng auf ihre individuellen Bewufstseinsphänomene einschränken müfsten. Fragt man sie nämlich, warum ihrer Ansicht nach die Dinge an sich, das Wesen des Ich, die Aufsenwelt, das Unbewufste u. dgl. unerkennbar seien, so antworten sie damit, dafs alles, was wir kennen, immer unsre Vorstellungen sind, dafs alles, was unser Bewufstsein anfafst, meint und nennt, eo ipso Bewufstseinsgegenstand ist, dafs wir nie an ein Jenseits unseres Bewufstseins hingelangen; und mit anderen Wendungen, die prinzipiell auf dasselbe hinauslaufen. Es ist also die unmittelbar gewisse Selbstbezeugung des Bewufstseins, worauf sie fortwährend pochen, und woraus sie alle Gewifsheit herleiten wollen. Sonach ist es im Grunde das Erkenntnisprinzip der reinen Erfahrung in seiner anfänglichen Gestalt (S. 53 ff.), worauf sie die Philosophie aufbauen. Nach diesem Grundsatze von der Selbstgewifsheit des Bewufstseins aber müfste nicht nur die apriorische oder kategoriale Ordnung der Erscheinungswelt, sondern auch überhaupt die Gesetz- und Regelmäfsigkeit der Erscheinungen und die Existenz anderer Subjekte genau ebenso unerkennbar bleiben, wie die Dinge an sich. Wenn sich daher diese subjektiven Idealisten selbst verstünden und dem dabei von ihnen ausgesprochenen erkenntnistheoretischen Grundsatze treu bleiben wollten, so müfsten sie den vollen Bankrott ihres Wissens aussprechen.

Es unterscheiden sich sonach diese subjektiven Idealisten von den Positivisten im Grunde nur dadurch, dafs sie in einer von diesen wesentlich abweichenden Weise und aus anderen Motiven

das Erkenntnisprinzip der reinen Erfahrung überschreiten, dafs die Inkonsequenzen gegen das ihnen im Grunde gemeinsame erkenntnistheoretische Prinzip da und dort einen zum Teil sehr verschiedenen Charakter an sich tragen. Gewisse Inkonsequenzen sind begreiflicherweise beiden Richtungen gemeinsam. Die Annahme einer Mehrheit bewufster Subjekte und all die anderen transsubjektiven Ansprüche, die in der Thatsache, dafs sie Wissenschaft treiben wollen, implizite liegen, ferner die Überzeugung von einer in den Wahrnehmungen u. s. w. herrschenden Ordnung und Ähnliches. Dagegen gehen beide Richtungen in der Stellung zum Apriorischen prinzipiell auseinander. Die Positivisten leugnen alles Apriorische, alles ursprünglich und spontan Geistige, sie lassen daher die Gedanken der Einheit, Kausalität, Gesetzmäfsigkeit u. dgl. nicht aus entsprechenden Funktionsanlagen, die im Voreinpirischen wurzeln und dem Geiste ursprünglich angehören, sondern lediglich aus den im Bewufstsein gegebenen elementaren Thatsachen, besonders aus den Empfindungen und Wahrnehmungen entspringen. Die andern dagegen leiten die Ordnung der Bewufstseinsvorgänge in irgend einer Form und irgend einem Grade von ursprünglich geistigen, nicht der Erfahrung abgelernten Funktionen her; sie wissen, dafs Einheit, Kausalität, Gesetzmäfsigkeit u. dgl. nicht in den vorgefundenen elementaren Bewufstseinsdaten als solchen stecken, sondern dafs erst die Intelligenz mit ihren eigentümlichen Funktionen des Einigens und Verknüpfens diese Faktoren zu dem übrigen Bewufstseinsinhalte, speziell zu den Empfindungen und Wahrnehmungen hinzubringe. In sachlicher Beziehung ist ihnen mit dieser Forderung unbedingt recht zu geben; ihr Grundirrtum liegt nur darin, dafs sie mit dem Aufstellen dieser ursprünglich geistigen, überempirischen Faktoren ausgesprochenermafsen innerhalb der Selbstbezeugung des Bewufstseins zu bleiben beanspruchen. Und liest man in ihren Schriften, mit welcher Selbstverständlichkeit und Hartnäckigkeit sie diesen Glauben aussprechen, und wie ihr ganzes Denken förmlich darin eingewickelt ist, so mufs man besorgen, es werde nicht leicht gelingen, sie davon zu überzeugen, dafs mit allem, was bei ihnen als apriorisch, transcendental, Kategorie u. dgl. bezeichnet wird, kurz was den Sinn der ursprünglich geistigen Funktion hat, implizite ein Jenseits des Bewufstseins postuliert wird.

Ich will hier ausdrücklich bemerken, daſs der subjektive Idealismus sich keineswegs notwendig mit dem bezeichneten Grundirrtum zu verbinden braucht. Es kann jemand ganz wohl KANTS oder BERKELEYS Philosophie in den Hauptergebnissen festhalten und dabei doch die klare Einsicht besitzen, daſs darin in der vielfachsten Weise das Prinzip von der Einschränkung des Wissens auf das eigene Bewuſstsein überschritten werde, und daſs daher zum Aufbau des subjektiven Idealismus ein transsubjektives Erkenntnisprinzip nötig sei. In der Regel jedoch geht den Vertretern des subjektiven Idealismus diese Einsicht ab, und sie begründen ihren Standpunkt vielmehr mit solchen Wendungen, die implizite auf die Behauptung von der ausschlieſslichen Gültigkeit des reinen Erfahrungsprinzips hinauslaufen.

Der subjektive Idealismus wird nun eine sehr verschiedene Gestalt annehmen, je nachdem das Prinzip der Selbstgewiſsheit des Bewuſstseins mit mehr oder weniger Selbsterkenntnis, Konsequenz und Einseitigkeit durchgeführt ist. Es gibt Philosophien, in denen wohl die ausschlieſsliche Geltung jenes Prinzips ausgesprochen, aber über die Tragweite desselben ein sowenig entwickeltes Bewuſstsein vorhanden ist, daſs daneben auch entgegengesetzten Erkenntnisprinzipien, natürlich gleichfalls nur mit unentwickeltem Bewuſstsein, Folge geleistet wird und die Herrschaft dieser anderen Prinzipien in dem Gesamtgepräge der Philosophie vielleicht ebenso stark hervortritt wie die jenes ersteren. Von hier an gibt es mannigfache Zwischengestaltungen bis zu jenem extremen subjektiven Idealismus hin, der das Prinzip von der Selbstgewiſsheit des Bewuſstseins mit einer Konsequenz und Einseitigkeit, die sich kaum überbieten läſst, zur Durchführung bringt. Es ist natürlich, daſs diese extreme Ausgestaltung des subjektiven Idealismus sich dem konsequenten Positivismus sehr annähert: es ist ja doch im Grunde ein und dasselbe Erkenntnisprinzip, das da und dort das Erkennen leitet. Doch auch diese konsequenteste Gestalt des subjektiven Idealismus wird durch einen, wenn auch noch so abgeschwächten Rest von Apriorismus von der positivistischen Philosophie getrennt. Übrigens ist die extreme Form des subjektiven Idealismus, gerade wegen des Vorzuges der Konsequenz, weit mehr mit dem Mangel der Unfruchtbarkeit und Künstlichkeit behaftet, als die inkonsequenteren

Formen desselben. Gerade der formelle Mangel der Inkonsequenz läfst diese zu weit mehr Reichtum, Ergiebigkeit und Ungezwungenheit gelangen. Als Vertreter dieser inkonsequenten, mit einer Menge anderer Elemente durchsetzten Art des subjektiven Idealismus tritt uns vor allem KANT entgegen; neben ihm werde ich weiter unten noch BERKELEY berücksichtigen. Die extreme Richtung des subjektiven Idealismus hat sich vor allem in der neuesten Zeit entwickelt, und SCHUPPE wird wohl als das Haupt derselben gelten dürfen.

Bevor ich indessen auf die verschiedenen Durchführungen des subjektiven Idealismus eingehe, will ich von dem Apriorismus desselben ganz im allgemeinen, noch ohne Rücksicht auf seine mehr oder minder konsequente Ausgestaltung, darthun, in welchen Beziehungen er das Prinzip von der Selbstbezeugung des Bewufstseins überschreitet. Wenn ich dabei von denjenigen Überschreitungen dieses Prinzips absehe, welche dem subjektiven Idealismus mit dem Positivismus gemeinsam sind, so liegt in jener Fundamentalannahme des subjektiven Idealismus zum mindesten ein dreifaches Hinübergreifen des Erkennens ins Transsubjektive. Erstlich fällt das ursprünglich Geistige, insofern es ununterbrochen dauernde Anlage des Geistes ist, durchaus in das Gebiet des unbewufst Psychischen. So finde ich in meinem Bewufstsein wohl zeitweilig den fertigen Gedanken der Kausalität, dagegen liegt die Funktionsanlage zur Kausalität, die dauernde Richtung des Ich, die Verknüpfungen im Sinne der Kausalität zu vollziehen; gänzlich aufserhalb meines Bewufstseins. Und so steht es mit allen anderen Kategorien: das Angelegtsein des Geistes auf das Funktionieren in ihrem Sinne ist dem Bewufstsein vollkommen verborgen. Zweitens fällt aber auch das Funktionieren der Kategorien als solches, die Thätigkeit des Verknüpfens und Ordnens zum grofsen Teil aufserhalb des Bewufstseins. Wenn ich meine Gedanken ordne, dann allerdings gebe ich dem Stoffe mit Bewufstsein das Gepräge der Kategorien. Dagegen bin ich der geordneten Erscheinungswelt gegenüber durchaus der unbewufste Gesetzgeber. Kein Kantianer wird leugnen können, dafs die Erscheinungen nach Raum und Zeit, nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität wohlgeordnet vor ihm stehen, ohne dafs er die reinen Anschauungsformen und

die Kategorientafel mit Bewufstsein angewendet hätte. Drittens endlich geht die Meinung des subjektiven Idealismus, wenn auch meist unausgesprochen, dahin, dafs die aus der Intelligenz stammende Gesetzmäfsigkeit zu den Erscheinungen nicht blofs hinzugedacht, hinzugemeint werde, sondern in ihnen selbst liege und walte. Was z. B. die Kausalität der Erscheinungen anlangt, so ist die eigentliche Meinung des subjektiven Idealismus doch nicht die, dafs die Erscheinungen nur insofern, als ich ihnen den Begriff der Kausalität denkend hinzugeselle, kausal verbunden seien, sondern sie schliefst vielmehr die Annahme in sich, dafs von zwei kausal verknüpften Erscheinungen die eine als solche die andre als solche bestimme, von sich abhängig mache u. dgl. Wenn der subjektive Idealist behauptet, dafs der Wahrnehmungskomplex A die Ursache des Wahrnehmungskomplexes B sei, so will er, wie jeder andre Mensch, damit gesagt haben, dafs, ganz abgesehen von seinem Hinzudenken des Begriffes der Kausalität, A solche Merkmale und Bestimmtheiten besitze, dafs dadurch eine gewisse Abhängigkeit des B nach seinen Merkmalen und Bestimmtheiten herbeigeführt werde (vgl. S. 94 f.). Diese in den Erscheinungen oder Vorstellungen selber wohnende kausale Bestimmtheit fällt nun, wie wir wissen (S. 89 ff.), gleichfalls über das Bewufstsein hinaus, wie überhaupt alle Verknüpftheit der Erscheinungen als solcher.

In dieser dreifachen Beziehung greift der subjektive Idealismus durch sein Aufstellen apriorischer Funktionen in charakteristischer Weise in das Unbewufste hinaus. Durch das Zeugnis des Bewufstseins lassen sich die Kategorien nur insofern konstatieren, als ich zeitweilig zu meinem Bewufstseinsinhalt den fertigen Begriff der Kausalität u. dgl. hinzudenke.

5. Kant ist, auch in seiner theoretischen Philosophie, nicht blofs subjektiver Idealist. Denn so ausdrücklich und prinzipiell auch von ihm die Dinge an sich für unerkennbar erklärt werden, so zieht sich doch versteckt und naiv durch seine Vernunftkritik eine ziemlich entwickelte Metaphysik vom Dinge an sich hindurch. Der gesunde Erkenntnistrieb war bei Kant viel zu kräftig entwickelt, als dafs er sich durch sein eigenes subjektivistisches Gewifsheitsprinzip auf das Bewufstseinsgebiet hätte einschränken lassen. So finden sich denn unlegitimierter Weise bei ihm ver-

schiedene Bestimmungen des Dinges an sich ein, sogar bis zur Tiefe der Gottheit hinab.[1]) An sich aber liegt diesen Bestimmungen die Anerkennung des logischen Erkenntnisprinzips zu Grunde, von dem der nächste Abschnitt handeln wird. Aber auch sein Apriorismus beruht auf einer noch sorglosen und ungefähren Anwendung des Prinzips von der Selbstgewifsheit des Bewufstseins. Auch hier läfst er sich durch die Notwendigkeit der Sache leiten, ohne ängstlich nach den durch das reine Erfahrungsprinzip auferlegten Schranken zu fragen. Indessen gerade durch diese erkenntnistheoretische Inkonsequenz wird sein Apriorismus vor jener Subtilität und Verflüchtigung geschützt, an der er bei anderen konsequenteren Kantianern leidet. Darum würde sich auch gerade bei Kant sehr leicht und deutlich nachweisen lassen, dafs in seinen Bestimmungen vom Apriori in der That die drei vorhin namhaft gemachten Überschreitungen der Bewufstseinssphäre enthalten sind. Nur in Beziehung auf den ersten Punkt will ich hier darauf hinweisen, dafs, wenn Kant von der transcendentalen oder reinen Apperception, von dem transcendentalen Grund der Einheit des Bewufstseins, von dem vor aller besonderen Erfahrung vorhergehenden Bewufstsein u. dgl. spricht, damit in Wahrheit nichts andres gemeint ist, als die auf ihre Einheit zurückgeführten Funktionsanlagen der Kategorien, also der an sich unbewufste Einheitsgrund des Selbstbewufstseins. Es kommt diese an sich unbewufste Beschaffenheit der transcendentalen Apperception bei Kant zuweilen unwillkürlich zum Vorschein: so wenn er von der Beziehung der Vorstellungen auf ein möglichen Bewufstsein oder auf das Vermögen der Apperception spricht,[2]) oder wenn er von dem „Ich denke" sagt, dafs es alle meine Vorstellungen mufs begleiten können.[3])

Vielleicht könnte jemand geneigt sein, die in Kants Aufstellungen vom Apriori implizite enthaltenen transsubjektiven Bestimmungen zuzugeben, und doch in Abrede stellen, dafs diese Überschreitungen der Bewufstseinssphäre Inkonsequenzen be-

---

[1]) Im dritten Abschnitt („Kants metaphysischer Rationalismus") meines Buches über Kants Erkenntnistheorie findet sich die Stufenleiter der Bestimmungen über das Ding an sich entwickelt.

[2]) Kant, *Kritik der reinen Vernunft.* 1. Aufl. S. 117. Vgl. S. 103 ff.

[3]) Ibid. 2. Aufl. S. 131.

deuten, da dem Erkenntnisprinzip der Selbstbezeugung des Bewufstseins von KANT keineswegs ausschliefsliche Geltung zugesprochen werde. Wer so spräche, würde damit eine geringe Kenntnis der Vernunftkritik an den Tag legen. An die Spitze seiner Untersuchungen freilich wird von ihm das positivistische Prinzip nicht gestellt, wohl aber zieht es sich durch seine ganze Vernunftkritik hindurch, wenn auch meist versteckt nnd nur halbbewufst, so doch mit sichtlich mafsgebender und bestimmender Kraft. Warum würde denn KANT die Erkenntnis prinzipiell auf unsre Vorstellungen einschränken, warum würde er dem schlechtweg unerkennbaren Ding an sich die Bedeutung geben, dafs es alles bezeichnet, was nicht Erscheinung, d. h. Vorstellung ist, wenn für ihn nicht der Grundsatz bestimmend wäre, dafs all mein Vorstellen für alles aufserhalb desselben Gelegene gänzlich unmafsgebend sei? In mannigfachen Wendungen blickt bei ihm der Gedanke durch, dafs einzig und allein das gewifs sei, was das Bewufstsein in sich selbst bezeuge, was das Vorstellen uns in seinem eigenen Kreise zu erkennen gebe. So setzt er z. B., um zu begründen, dafs wir aus der Succession in unsren Vorstellungen nichts über die Succession in den Dingen an sich erkennen können, den bedeutsamen Satz hinzu: „Denn wir haben es doch nur mit unsren Vorstellungen zu thun; wie Dinge an sich selbst, ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns affizieren, sein mögen, ist gänzlich aufser unsrer Erkenntnissphäre“.[1]) Und noch deutlicher spricht folgende Stelle: „Wenn wir äufsere Gegenstände für Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntnis ihrer Wirklichkeit aufser uns kommen sollten, indem wir uns blofs auf die Vorstellung stützen, die in uns ist. Denn man kann doch aufser sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewufstsein liefert daher nichts als lediglich unsre eigenen Bestimmungen.“[2])

---

[1]) Ibid. 2. Aufl. S. 235.

[2]) Ibid. 1. Aufl. 378. Den umfassenden Nachweis von der Wirksamkeit des positivistischen Erkenntnisprinzips bei KANT habe ich in dem ersten Abschnitte („KANTS absoluter Skeptizismus“) meines schon erwähnten Buches über KANT gegeben.

6. Auch die Allbewufstseinslehre BERKELEYS ist dem subjektiven Idealismus zuzuzählen. Er begründet die Verneinung der Existenz einer realen Körperwelt damit, dafs das Erkennen niemals das Bewufstsein überwinden könne, dafs jedem Erkenntnisobjekt eben darum, weil das Erkennen im Bewufstsein vor sich gehe, auch die Form des Bewufstseins anhafte und daher das Aufserbewufste aller Erkenntnismöglichkeit entzogen sei. Unermüdlich kommt BERKELEY darauf zurück, dafs wir doch nur unsre eigenen Ideen oder Sinneswahrnehmungen perzipieren, dafs, wenn wir unvorgestellte Dinge denken wollen, eben indem wir sie denken, sie uns doch als vorgestellte gegenwärtig seien, dafs wir also in keiner Weise über das Erkennen des Vorgestellten oder Perzipierten hinauskommen. Auch wenn ich mir etwa einen Baum in ganz einsamer Gegend, wo ihn niemand sehen kann, vorstelle, so bin ich doch selbst derjenige, der ihn sieht.[1])

Natürlich glaubt nun auch BERKELEY, wie jeder subjektive Idealist und Positivist, dafs er auf Grund dieses Erkenntnisprinzips auf die Existenz anderer bewufster Geister schliefsen könne, und doch ist nichts klarer, als dafs er strenggenommen folgendermafsen sprechen müfste: „Sobald ich versuche, mir die Existenz anderer Geister vorzustellen, stelle ich mir doch faktisch immer nur meine Idee von diesen Geistern vor.“ BERKELEY müfste daher nicht nur das unbewufste Dasein, sondern auch alles aufser ihm etwa vorhandene bewufste Dasein für unerkennbar erklären. Indem er dann nun weiter auf das Dasein eines schöpferischen, göttlichen Bewufstseins schliefst, diesem die Urheberschaft aller unsrer Sinneswahrnehmungen zuschreibt u. s. w., häufen sich die Überschreitungen jenes erkenntnistheoretischen Grundsatzes. Ich will diese nicht verfolgen, sondern nur bemerken, dafs das, was ich von den transsubjektiven Bestandteilen gesagt habe, die im allgemeinen in der Lehre von den ursprünglichen geistigen Funktionen enthalten sind, in gesteigertem Mafse von BERKELEY gilt, da er die Aktivität der Intelligenz vor allem dem göttlichen Geiste zuschreibt, ja unsre Sinnes-

[1]) BERKELEY, *Treatise concerning the principles of human knowledge.* § 3 ff. § 23 und öfters. Ebenso in den *Dialogues between Hylas and Philonous* (S. 286. 291 f. und sonst im I. Bd. der Ausgabe seiner Werke von FRASER).

wahrnehmungen direkt von diesem hervorgebracht sein läfst. Der Apriorismus erscheint hier in der eigentümlichen Wendung, dafs mit bezug auf die Sinneswahrnehmungen die ursprünglichen geistigen Funktionen direkt dem göttlichen Bewufstsein zugeschrieben werden, das unmittelbar in die endlichen Subjekte erzeugend eingreift. Es ist klar, dafs hierdurch die transsubjektiven Faktoren bedeutend vermehrt werden.

Berkeley ist auch ein recht schlagendes Beispiel für jene oben (S. 63 f.) gerügte Vermischung des absoluten Skeptizismus und exklusiven Subjektivismus. Die Eingeschlossenheit des Erkennens im Bewufstsein nämlich wird bei Berkeley stets so gewendet, als ob damit nicht nur die Unerkennbarkeit, sondern auch schon die Nichtexistenz alles Nichtbewufsten ausgesagt wäre. Das Richtige wäre es, als unmittelbare Folge jener Eingeschränktheit des Erkennens auf die Vorstellungen den Skeptizismus in betreff alles Nichtbewufsten auszusprechen; statt dessen hängt sich an jene Eingeschränktheit unmittelbar die dogmatische Voraussetzung, dafs mit dem Unvermögen des Bewufstseins, aus sich herauszutreten und das Nichtbewufste zu erfassen, zugleich die Existenzunmöglichkeit des Nichtbewufsten gesetzt wäre. So schlägt sich hier das Prinzip von der Begründung alles Wissens auf die Selbstbezeugung des Bewufstseins unmittelbar selbst ins Gesicht. Das Erkennen soll auf das Bewufstsein eingeschränkt sein, weil es überall nur auf bewufste Vorstellungen trifft; dies wird nun so gewendet, als wüfste ebendamit das Bewufstsein, dafs es aufser ihm nichts gebe. Es wird also jener rein skeptische Grundsatz im Sinne eines wenigstens negativen Wissens vom Nichtbewufsten genommen.

Ich würde hier dieser negativ dogmatischen Wendung des positivistischen Erkenntnisprinzips nicht noch einmal gedenken, wenn sich dieselbe nicht bei den meisten Positivisten und subjektiven Idealisten fände. Nur zu häufig sieht man die konsequente positivistische Behauptung, dafs das Gebiet jenseits der Erfahrung schlechterdings problematisch sei, hinübergleiten in die inkonsequente und erschlichene, dafs ein solches jenseitiges Gebiet gar nicht existiere. Wer die Erfahrung für das einzige Sein erklärt, aufser dem es nichts gebe, der traut sich ein ganz bestimmtes, wenn auch durchaus negatives Wissen über das Uner-

fahrbare zu: dafs es nämlich nicht existiere. Der Positivist greift also mit dieser Verwertung seines Prinzips ins Transsubjektive. Und dasselbe ist bei KANT der Fall. Schon Unzählige haben darauf aufmerksam gemacht, dafs, indem KANT die intersubjektive Natur von Raum, Zeit, Kausalität u. s. w. hervorhebt, ihm eo ipso zugleich dies festzustehen scheint, dafs ihnen eine Existenz im Transsubjektiven (im Ding an sich) nicht zukomme. Damit schreibt er sich eine wenn auch nur negative Erkenntnis über das Ding an sich zu.

7. Es ist hier nicht meine Aufgabe, zu verfolgen, welche verschiedenen Formen in denjenigen Richtungen, die sich erkenntnistheoretisch zu KANT oder BERKELEY halten, der Aufbau der Philosophie auf der Selbstbezeugung des Bewufstseins und die Überschreitung dieses Prinzips annimmt. Nur jene schon einige Male erwähnte Gruppe der extremen Bewufstseinsidealisten will ich besonders hervorheben, da bei ihnen jenes erkenntnistheoretische Prinzip einen wahren Bewufstseinsfanatismus erzeugt hat. Im Vergleiche zu ihnen ist KANT ein naiver und unbekümmerter Denker. Freilich trägt er jenes Prinzip als einen leitenden Faktor in seinem Geiste und spricht es auch oft genug aus; allein dies hindert ihn nicht, dem gesunden Zuge seines Forschens, der unbefangenen Einsicht in die Erfordernisse der Sache gar oft auch dann zu folgen, wenn dadurch grobe, augenfällige Inkonsequenzen gegen jenes Prinzip entstehen. Wer die umfassende Tiefe des KANTischen Geistes würdigen will, mufs gerade seine sorglos aufgehäuften Widersprüche in Betracht ziehen. Diejenigen Philosophen dagegen, von denen ich jetzt spreche, erfassen jenes Prinzip viel konsequenter und schneidiger und bringen sich die durch dasselbe dem Erkennen gesetzten Grenzen viel mehr zum Bewufstsein. Darum müssen sie aber auch die trotz alledem auch ihnen unentbehrlichen transsubjektiven Elemente in viel verdünnterer und künstlicherer Form einführen. Mit dem Ding an sich als einem uns affizierenden Gegenstande haben diese Denker, wie SCHUPPE, v. LECLAIR, v. SCHUBERT-SOLDERN u. A. längst aufgeräumt; aber auch das Apriorische, die Kategorien und überhaupt alles, was zum Ich gehört, erscheint bei ihnen weit absichtlicher auf das Bewufstsein bezogen und auf die Existenzform des Bewufstseins als des allein aufweisbaren

Wirklichen zurückgeführt. Wenn KANT von den Kategorien, von der Gesetzmäfsigkeit der Erscheinungen u. dgl. spricht, so spitzt er die Sache meist nicht ausdrücklich auf das Bewufstsein zu, sondern läfst es unausgesprochen, wie man sich diese Faktoren angesichts jenes erkenntnistheoretischen Prinzips, demzufolge nur unser Bewufstsein erkennbar ist, zu deuten habe. Die unvereinbaren Seiten laufen in bequemer Breite unbefangen nebeneinander her. Hier hingegen werden die transsubjektiven Faktoren, wiewohl sie nie und nimmer in das Bewufstsein aufgehen, doch möglichst in dasselbe hineingezwängt. Es wird alles ausdrücklich auf das Bewufstsein hingespannt, und doch hat man gerade darum umsomehr das Gefühl dabei, dafs alles Reden vom Bewufstsein doch eigentlich nicht den Kern dessen treffe, was der Verfasser im Grunde meine, und dafs sowohl dem Bewufstsein wie dem Transsubjektiven Gewalt angethan werde. Wie sehr das Transsubjektive hier verdünnt und farblos gemacht wird, liefse sich in interessanter Weise belegen. Man lese beispielsweise etwa nach, wie SCHUPPE die Aufsenwelt zu dem „eventuell oder begrifflich Wahrnehmbaren" verflüchtigt, das es neben dem „thatsächlich Wahrnehmbaren" geben soll,[1] oder wie A. v. LECLAIR von dem „Existenzbegriff des Wahrnehmbaren" oder dem Begriff „gesetzlicher Wahrnehmbarkeit" spricht und dies Wahrnehmbare dem aktuell Wahrgenommenen entgegensetzt,[2] oder wie ALBRECHT KRAUSE das unbewufst Psychische zu dem „möglichen Bewufstsein" abschwächt.[3] So droht dem Leser hier alles unter der Hand zu zerrinnen. Das Transsubjektive wird bis zur Verflüchtigung verdünnt, und das Bewufstsein in seiner uns bekannten Hilflosigkeit vermag keinen Ersatz dafür zu bieten. Der aufgebotene, oft bewundernswerte Scharfsinn bewegt sich auf diese Weise in Spinneweben und Seifenblasen, und die Gedankenentwicklung gewinnt etwas Gequältes und Überspitzes.

---

[1] SCHUPPE, *Erkenntnifstheoretische Logik.* S. 77 ff.

[2] ANTON VON LECLAIR, *Beiträge zu einer monistischen Erkenntnifstheorie.* Breslau 1882. S. 39. 45 ff.

[3] ALBRECHT KRAUSE, *Die Gesetze des menschlichen Herzens.* Lahr 1876. S. 26 ff. So sehr sich auch KRAUSE durch seinen weit strengeren Kantianismus von SCHUPPE u. s. w. unterscheidet, so findet sich doch auch bei ihm diese extreme Zuspitzung alles Erkennens auf das Bewufstsein.

Die Positivisten arbeiten bei aller Einseitigkeit doch mit einer gewissen Naivetät im Erfahrungsstoff und fördern dabei viel Interessantes, Fruchtbares, auch für andere Standpunkte Verwertbares zu Tage. Bei diesen raffinierten Idealisten dagegen herrscht nur zu häufig eine höchst empfindliche Unfruchtbarkeit und Öde. Alle lebendigen Potenzen sind bis zur Unbrauchbarkeit und Bedeutungslosigkeit verdünnt, die reiche Welt ist zu einer lächerlichen Bewufstseinsfarce verflüchtigt, alle naturgemäfsen Gesichtspunkte sind verdreht, Scharfsinn und Kurzsichtigkeit sind in oft unerträglicher Weise gepaart. Auf die grofsen philosophischen Gedankengebäude, wie auch auf die realistischen Annahmen des gewöhnlichen Menschen haben diese Denker immer nur die eine uninteressante Antwort, dafs sie mit derlei keinen Sinn verbinden können. Ohne die Besorgnis, langweilig zu werden, halten sie allen transsubjektiven Lehren immer und immer wieder dasselbe spitzfindige Sophisma entgegen, das wir schon bei Berkeley gefunden haben: dafs nämlich das transsubjektive, ungedachte, unvorgestellte Sein, indem ich es denke und erkenne, eo ipso zu einem gedachten und erkannten werde, und dafs daher ein aufserhalb des Bewufstseins vorhandenes Sein eine contradictio in adjecto sei.[1])

Am fatalsten wird natürlich die Situation dieser Idealisten, wo sie sich die Mühe geben, die Annahme einer Mehrheit bewufster Subjekte von ihrem Standpunkte aus zu rechtfertigen. Leclair z. B. verwirft den Solipsismus als eine puerile Absurdität; er beruft sich, während er sonst ein wahres Grauen vor der logischen Notwendigkeit empfindet, ohne Umschweife auf den unausweichlichen Zwang derselben: der logische Zwang, ein fremdes Bewufstsein anzunehmen, soll so grofs sein als der Zwang, mit dem sich die Wahrnehmung selbst geltend macht. So treibt ihn das

---

[1]) Z. B. Schuppe, *Logik.* S. 33 ff. 69. 87 u. s. f. — A. v. Leclair, *Beiträge zu einer monistischen Erkenntnifstheorie.* Breslau 1882. S. 7 f. 19. — v. Leclair, *Das kategoriale Gepräge des Denkens.* In der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 1883. III. Heft. S. 275. 286. 288. Die ganze Haltlosigkeit dieses Sophismas wird sich erst im dritten Abschnitt (S. 187 f.) herausstellen. — Mir scheint dieser zugespitzte Kantianismus in vielen Stücken mit der Art und Weise, wie der scharfsinnige Salomon Maimon die Kantische Philosophie über Reinhold hinausführte, Verwandtschaft zu haben.

Gespenst des Solipsismus zu der handgreiflichsten Sünde gegen sein oberstes Prinzip. Doch sträubt er sich begreiflicherweise, diese Annahme als einen „transscensus" der Bewufstseinsdata anzuerkennen; er mutet dem Leser die erstaunliche Kurzsichtigkeit zu, zu übersehen, dafs das neben ihm bestehende fremde Ich um nichts weniger eine Existenz aufserhalb seines Bewufstseins sei als ein realer Stein oder Baum. Man traut aber vollends seinen Augen nicht, wenn man liest, mit welchem Argumente er dem Leser dieses Übersehen zu erleichtern sucht. Die Bewufstseinsimmanenz soll nämlich durch den Umstand gerettet sein, dafs der Satz: „fremde Subjekte existieren" stets durch ein Subjekt gedacht werde. Hier beginnt die Gedankenlosigkeit, und es bleibt nichts übrig, als über die verlegenheitsvolle Lage des Gegners zu lächeln.[1])

Ganz ähnlich verhält es sich bei Schubert-Soldern, der die Frage nach dem „fremden Ich" ausführlich erörtert. Er legt die Schlüsse, die uns zu der Annahme eines fremden Bewufstseins mit einer eigenen Wahrnehmungs-, Reproduktions- und Gefühlswelt nötigen, mit ausgezeichneter Schärfe blofs. Allein man fragt erstaunt, woher er mit einem Male ein Gewifsheitsprinzip nehme, das ihn berechtige, das Transcendente zu erschliefsen. Kurz vorher erklärt er, dafs er nur Thatsachen des Bewufstseins analysieren wolle, und dafs er keine anderen Waffen habe als diese Thatsachen selbst. Unmittelbar darauf aber verläfst er das Analysieren von Thatsachen und die Thatsachen selbst und wendet sich zum Erschliefsen und zwar zum Erschliefsen von solchem, was nie Bewufstseinsthatsache werden kann. So wird Seiten lang mit erstaunlicher Unbefangenheit im Transcendenten weitergeschritten und selbst die Unsterblichkeit des Ich spielend erobert. Es dürften sich indessen doch nur wenige Leser finden, die hierin nicht einen eklatanten Abfall von dem sonst unablässig wiederholten Erkenntnisprinzip des Verfassers erblicken werden. Um z. B. den Satz zu widerlegen, dafs das Gehirn eine der Bedingungen des Bewufstseins und überhaupt ein Etwas aufserhalb des Bewufstseins sei, zeigt er, wie alles, wodurch mir

---

[1]) Leclair, *Beiträge zu einer monistischen Erkenntnifstheorie.* S. 42 ff.

das Gehirn bekannt ist, Data meines Bewufstseins sind. In genau derselben Weise aber liefse sich die Existenz der fremden Subjekte widerlegen. Das fremde Ich erweist mir sein Vorhandensein immer nur durch Thatsachen meines Bewufstseins; was berechtigt mich also, über diese Thatsachen zu etwas, das mir nie gegeben ist, hinauszugehen? SCHUBERT-SOLDERN will die „Transcendenz" in jeder Form vernichten; transcendent ist ihm aber „alles, was über das Bewufstsein oder das Gewufstwerden hinausgeht." Fällt denn nun aber das fremde Ich nicht ebenso unbedingt aufserhalb des Gewufstwerdens wie die transcendente Körperwelt? Aber freilich: das instinktive Bedürfnis, der Verrücktheit des Solipsismus zu entrinnen, wirkt so mächtig, dafs es den doch wahrlich scharfsinnigen Vertretern dieses Standpunktes da, wo es gilt, die Mittel, deren sie sich für diesen unerlaubten Schritt bedienen, zu beurteilen, das kritische Vermögen bedenklich verdunkelt.[1]

In sehr naher Verwandtschaft zu den genannten Denkern steht, wie ich schon oben (S. 49 f.) bemerkte, REHMKE. Auch ihm gilt ohne weiteres die Gleichung: Seiendes = Bewufst-Seiendes. Nur ist ihm dieselbe nicht, wie BERKELEY und den zuletzt genannten Idealisten, eine Folge jenes erkenntnistheoretischen Grundsatzes von der Eingeschlossenheit des Bewufstseins in seinen subjektiven Vorstellungen, sondern sie tritt bei ihm als eine im Grunde selbstverständliche metaphysische Denknotwendigkeit auf. Sein Standpunkt ist eine seltsame Verquickung von künstlichem Subjektivismus und naivem Realismus. Zwar ist ihm das Seiende identisch mit Wahrnehmung, Vorstellung und Begriff, liegt also offenbar nicht aufserhalb des Bewufstseins (— künstlicher Subjektivismus —), doch aber soll es auch nicht im Ich liegen, kein Inneres, Subjektives sein (— naiver Realismus —).[2] Bei weitem nicht so seltsam verquickt und einseitig ist der Standpunkt BERGMANNS, der sich gleichfalls zu dem BERKELEYschen Satze „esse est percipi" bekennt und ihn als

---

[1]) RICHARD V. SCHUBERT-SOLDERN, *Grundlagen der Erkenntnifstheorie.* Leipzig 1884. S. 5. 25 f. 32 f. 77 ff.

[2]) REHMKE, *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff.* S. 71. 92. 98. 100. 102 und sonst.

eine unumgängliche Notwendigkeit des Denkens an den Anfang der Erkenntnistheorie stellt.[1])

8. Zum Schlufs werfe ich die Frage auf, wie es denn komme, dafs der Positivismus trotz der für jeden, der nur sehen will, augenscheinlichen Haltlosigkeit doch eine so mächtige Strömung darstellt und zum Teil höchst ausgezeichnete Köpfe zu seinen Vertretern zählt. Wenn ich von den historischen Gründen seines Auftretens hier absehe, so wäre wohl vor allem darauf hinzuweisen, dafs das Denken, je mehr es sich von dem Erfahrungsboden entfernt, umsomehr die Unsicherheit und Unbestimmtheit seiner Schritte wachsen sieht, und dafs im Gegensatz hierzu die Erfahrung einen unübertrefflich sicheren und unzweideutigen Charakter zu besitzen scheint. Wenn schon aus diesem Grunde es geboten erscheinen kann, der Logik des Denkens möglichst wenig und den zwingenden Thatsachen der Erfahrung möglichst viel von der wissenschaftlichen Arbeit zu überlassen, so kann sich unter dem Einflufs dieser dem Denken ungünstigen Stimmung die unbestreitbare Thatsache, dafs sich das Denken ohne Unterbrechung zu der Erfahrung in Beziehung zu halten hat, sehr leicht dahin verstärken, als ob das Denken im Grunde nichts wäre als das Aufzeichnen des von der Erfahrung Gebotenen und das Vollziehen des von ihr Aufgetragenen und Gelehrten. Nach derselben Richtung wirkt auch der Umstand, das die Elemente, die das Denken von sich aus zu der Erfahrung hinzuthut, weit weniger augenfällig sind als die Erfahrungselemente, und daher leicht als problematisch in ihrer Existenz erscheinen können. Und überhaupt macht die Erfahrung — und mit Recht — den Eindruck des Lebensvollen, Gesättigten, Reichen, wogegen die Region der Begriffe und Gedanken blafs und fadenscheinig aussieht und ein geborgtes Dasein zu fristen scheint.

Von ganz besonderer Bedeutung aber für das Entstehen und Wachsen des Positivismus dürfte die naheliegende Erwägung sein, dafs die wahre crux der Philosophie das leidige Ding an sich ist, und dafs es daher vor allem gelte, die Zumutung zu be-

---

[1]) JULIUS BERGMANN, *Sein und Erkennen*. Berlin 1880. Vgl. meine Kritik des BERGMANNschen Standpunktes im 80. Bande der *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (S. 129 ff.).

seitigen, hinter die Erscheinungen zu dringen und in bezug auf solches ein Erkennen auszuüben, das von unserer Subjektivität gänzlich geschieden sei. Nun aber scheint dieses Grundübel der Philosophie durch die Einschränkung des Erkennens auf die Erfahrung geheilt werden zu können. Stellt sich doch die Erfahrung als ein Reich dar, das einerseits dem Erkennen einen ungeheuren Stoff entgegenbringt und unzählige und verwickelte Aufgaben stellt, anderseits doch mit dem Ding an sich nichts zu schaffen hat, sondern ganz diesseits der fatalen Kluft fällt. Freilich kann die Erfahrung nur dadurch als ein dem wissenschaftlichen Bedürfnis Genüge leistendes Gebiet erscheinen, dafs der Forscher insgeheim unerfahrbare Faktoren tausendfältig zu ihr hinzuschlägt. Aber eben diese Vergröfserung des Erfahrungsbereiches um ungeheure Massen unerfahrbarer Elemente geschieht so unwillkürlich und instinktiv, ist mit all unsrem selbstverständlichen Meinen und Urteilen so eng verschmolzen und ist dem praktischen Bedürfnisse des Lebens so angemessen, dafs selbst der wissenschaftlich Denkende nur schwer die Kraft der Abstraktion und den Mut des Denkens findet, allen unliebsamen Konsequenzen zum Trotz den Schnitt zwischen Erfahrung und Unerfahrbarem unbarmherzig zu führen. Wäre es nicht so schwer, diese unwillkürliche Vergröfserung des Erfahrungsbereiches klar zu durchschauen, so würde der Positivismus schon bei einem geringen Grade von Selbstbesinnung des Denkens hinweggeblasen werden.

Zu diesen Motiven gesellt sich dann noch das an sich gerechtfertigte Streben, das Fertige und in seiner Fertigkeit einfach und unzerlegbar Erscheinende möglichst in seine Elemente aufzulösen und als Produkt des natürlichen Zusammenwirkens einfacherer Funktionen aufzuweisen. Und da sind es nun Erfahrungselemente, welche die Bausteine liefern, aus denen sich die als Resultat so einfach erscheinenden, in Wahrheit aber höchst komplizierten Gebilde der Raumanschauung, des Kausalitätsbegriffes u. dgl. entwickeln. Das Einleuchtende und Fruchtbringende dieses Gesichtspunktes führt aber sehr leicht dahin, ihn für so ausschliefslich mafsgebend zu halten, dafs über den Bausteinen das leitende Prinzip vergessen und die Sache so angesehen wird, als ob die Bausteine sich aus eigenem Triebe zu einem kunstvollen Bau anordnen könnten.

Komplizierter sind die Motive, die den subjektiven Idealismus so vielen und bedeutenden Denkern als Lösung aller philosophischen Schwierigkeiten empfehlen. Wollte man denselben nachgehen, so müfste man besonders darauf sein Augenmerk lenken, dafs sich zweierlei Bedürfnisse miteinander verbindet müssen, wenn der subjektive Idealismus entspringen soll: erstlich wie beim Positivismus, das Bedürfnis, das Ding an sich aus der Philosophie fortzuschaffen und das Erkennen auf die Erscheinungen oder Vorstellungen einzuschränken, und zweitens, abweichend vom Positivismus, das Bestreben, die verknüpfenden, ordnenden Funktionen des Bewufstseins nicht aus den Empfindungen und Wahrnehmungen entstehen zu lassen. Verbinden sich beide Motive, so entsteht jene eigentümliche Verschlingung von Selbsttäuschungen: der subjektive Idealist will es offen und bewufst nur mit dem Bewufstsein zu thun haben, und doch macht er mit seinem Apriorismus lauter Anleihen bei der transsubjektiven Sphäre.

DRITTER ABSCHNITT.

DAS ERKENNTNISPRINZIP DER LOGISCHEN NOTWENDIGKEIT IN SEINER ALLGEMEINEN BEDEUTUNG.

Erstes Kapitel.

Art der Auffindung eines neuen Erkenntnisprinzips.

1. Gäbe es keine Erkenntnisquelle aufser der reinen Erfahrung, so müfsten wir auf alles objektive Erkennen verzichten und uns mit dem Aufzählen und Beschreiben der eigenen Bewufstseinsvorgänge begnügen. Jeder Versuch, Erkenntnis zustandezubringen, müfste mit völliger Wissenschaftslosigkeit endigen.

Nur im äufsersten Notfall, wenn alle Bemühungen, ein Erkenntnisprinzip für das transsubjektive Gebiet zu finden, trostlos fehlschlügen, würden wir uns diesem erkenntnistheoretischen Nihilismus ergeben. Denn mächtige Triebfedern fordern uns auf, unsre Kraft und Aufmerksamkeit aufs äufserste anzustrengen, um eine das transsubjektive Gebiet erschliefsende Erkenntnisquelle zu entdecken. Erstlich wohnt uns unausrottbar das Bedürfnis nach objektiver Erkenntnis, der Durst nach Erforschung der kausalen Beziehungen inne, ein Trieb, dessen Vorhandensein im Menschen schon Aristoteles zu Beginn seiner Metaphysik konstatiert, und den auch der verstockteste Skeptiker nicht völlig unterdrücken kann. Und so sehen wir denn auch, dafs die Geschichte des Menschengeistes zu einem grofsen Teile aus der Geschichte der Wissenschaft besteht, und dafs die Menschheit ihre besten Kräfte in die Förderung der Wissenschaft setzt. Ferner drängt sich uns die Wahrnehmung auf, dafs das Vorausberechnen, überhaupt das Voraussehen der Erfolge, wie es die vorhandene Wissenschaft tausendfältig ausübt, meistenteils durch das wirkliche Eintreten der erwarteten Erfahrung bestätigt wird. Und endlich wohnt uns die Überzeugung inne, dafs die Fähigkeit des objektiven Erkennens eine Bedingung des sittlichen

Handelns und somit eine notwendige Voraussetzung der Würde des Menschen sei. Die Sittlichkeit würde der festen, allgemeingültigen Grundlage beraubt und dem Zufall subjektiver Bedürfnisse und Anwandlungen preisgegeben, wenn der Mensch bei dem Versuche, über seine Stellung zur Welt, seine Bestimmung in der Weiterentwickelung der Menschheit u. s. w. Klarheit zu gewinnen, sich ausschliefslich auf rein subjektive Gewifsheitsprinzipien stützen könnte. Dies alles sind keine Beweise für ein transsubjektives Erkenntnisprinzip, sondern nur subjektive Triebfedern, die uns antreiben sollen, alle unsre Kräfte aufzubieten, um jenem kläglichen Standpunkte zu entrinnen, der in der reinen Erfahrung die einzige Erkenntnisquelle erblickt.

2. Wie werden wir es nun anzustellen haben, um ein Prinzip für Erkenntnis des Transsubjektiven oder vielleicht mehrere solche Prinzipien zu gewinnen? Zunächst ist klar, dafs, wenn wir ein weiteres Erkenntnisprinzip finden wollen, dies unmöglich durch Beweise geschehen kann. Ich habe über diesen Punkt schon in dem einleitenden Abschnitte (S. 36 ff.) gesprochen, doch will ich um der Wichtigkeit der Sache willen hier noch einmal darauf zurückkommen.

Zu weiterem Fortschreiten steht mir bis jetzt allein das Prinzip der reinen Erfahrung zur Verfügung; mittels desselben aber kann ich nur das im Bewufstsein Vorkommende aufzeigen und seine Beschaffenheit konstatieren. Es bleibt mir daher nichts andres übrig, als mich in meinem Bewufstsein umzusehen und so zu erfahren, ob sich mir nicht thatsächlich ein transsubjektives Erkenntnisprinzip kundthue. Ich müfste in mir gewisse Bewufstseinsvorgänge finden, die sich mir rein durch sich selbst, durch ihre ganze Art und Natur als Erkenntnisakte andrer Art, als es die reine Erfahrung ist, zu erkennen geben. Es kann sich mir also das von der reinen Erfahrung prinzipiell verschiedene Erkenntnisprinzip nicht anders denn als Erfahrungsthatsache kundthun; auch die Berechtigung und Nötigung, über die Erfahrung hinauszugehen, stellt sich mir in der Form der Erfahrung dar.

Es ist gut, von Zeit zu Zeit daran zu erinnern, dafs alle bisherigen Feststellungen der Erkenntnistheorie, worauf alles Folgende zu beruhen hat, absolut selbstverständlicher Natur sind. Diesen Charakter hat auch die soeben ausgesprochene Einsicht.

Zwar ist sie mit Hilfe des leitenden Begriffs der „objektiven Erkenntnis“ zustandegekommen, und ich würde sie nicht gerade an dieser Stelle aussprechen, wenn ich nicht von ganz anderswoher wüfste, welche Bedeutung und welchen Wert das objektive Erkennen für die Wissenschaft besitze. Allein in die selbstverständliche Einsicht selber ist nicht mehr als das Wissen von der Bedeutung des Ausdruckes „objektive Erkenntnis“ aufgenommen.

Vielleicht könnte nun jemand meinen, dafs, nachdem ein erstes transsubjektives Erkenntnisprinzip gewonnen wäre, sich vielleicht ein zweites und drittes durch objektives Beweisen begründen liefse. Gesetzt den Fall, dafs durch das zunächst zu erörternde Erkenntnisprinzip ein objektives Beweisen ermöglicht würde, so wäre doch jedes weitere Prinzip des Erkennens, das auf der Grundlage des durch das erste Prinzip garantierten objektiven Beweisens abgeleitet würde, keine eigentlich neue Erkenntnisquelle, sondern würde sich zu jenem ersten transsubjektiven Prinzip wie eine Folgerung, Abzweigung, Spezialisierung verhalten. Soll es daher noch weitere transsubjektive Erkenntnisprinzipien in strengem Sinne geben, so würden es neue Erfahrungsthatsachen sein müssen, auf die sie sich zu stützen hätten. Alles Begründen, Beweisen, Ableiten würde das vermeintliche neue Erkenntnisprinzip sofort um seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit bringen. Soviel Erkenntnisprinzipien von transsubjektiver Bedeutung, soviel neue Erfahrungsanfänge.

Schon hier läfst sich die nähere Bedeutung jener Bedingung, unter der allein es für mich ein von der reinen Erfahrung prinzipiell verschiedenes Erkenntnisprinzip oder mehrere derartige Prinzipien geben kann, bis zu einem gewissen Grade auseinandersetzen. Das neue Prinzip soll mir Erkenntnis von dem transsubjektiven Gebiete verschaffen, das doch für die Erfahrung schlechterdings unzugänglich bleibt, und doch soll sich für mich die Gewifsheit dieses Prinzips lediglich auf die Erfahrung gründen können. Ich werde also in mir eine Erfahrung machen müssen, in der sich mir die subjektive Gewifsheit, der Glaube aufdrängt, dafs ich mit dieser Art Erfahrung etwas Unerfahrbares erkenne. Welcherlei Beschaffenheit auch das neue Erkenntnisprinzip haben mag, soviel steht selbstverständlich fest, dafs das Wissen vom Transsubjektiven, insoweit es sich auf das-

selbe gründet, seiner Gewifsheit nach für mich auf einer subjektiven Quelle, auf einem subjektiven Überzeugtsein, auf einem Glauben beruhe. Ich habe in diesem Satze ausdrücklich die Worte: „seiner Gewifsheit nach" hinzugefügt, damit sich das Mifsverständnis nicht einschleiche, als ob hiermit etwas über den ansichseienden, metaphysischen Grund der Erkenntnis vom Transsubjektiven gesagt wäre. Es braucht kaum bemerkt zu werden, dafs von dem Ausdruck „Glauben" sowohl aller religiöse und moralische Beigeschmack, wie auch die Abschwächung zum blofsen Meinen fernzuhalten ist.

So wird also dem transsubjektiven oder objektiven Erkennen, mag es für dasselbe eine Erkenntnisquelle oder mehrere geben, die absolute Unbezweifelbarkeit fehlen. Soviel transsubjektive Prinzipien des Erkennens, soviel Glaubensgrundlagen desselben. Übrigens hat sich uns dies Resultat, dafs das transsubjektive Erkennen in keinem Falle volle Unbezweifelbarkeit erwerben könne, schon im ersten Kapitel des zweiten Abschnitts ergeben. Nur hat dasselbe jetzt durch den deutlicheren Gegensatz von Erfahrung und Transsubjektivem und durch die nun weit dringender erscheinende Nötigung, das Erfahrungsgebiet zu überschreiten, eine viel bestimmtere Gestalt erhalten.

Noch etwas Weiteres liegt in jener allgemeinen Forderung, dafs sich mir die transsubjektiven Erkenntnisprinzipien nur in der Form der Erfahrung kundthun können. Soll es ein transsubjektives Erkennen geben, so mufs in den Bewufstseinsakten, die ein solches Erkennen darstellen sollen, ein Hinausgreifen über das Bewufstsein, eine Berührung mit dem Transsubjektiven, ein Zusammenhang mit diesem gegeben sein. Sonst würde ich ja nie mit einem Bewufstseinsakte den Anspruch verbinden können, dafs sich mir in ihm das Transsubjektive zu erkennen gegeben habe. Also ein Zusammenkommen mit diesem mufs vorhanden sein. Anderseits aber ist, wie uns feststeht, ein eigentliches Hinausgreifen über das Bewufstsein unmöglich; es ist unmöglich, dafs sich das Bewufstsein in mechanischer Weise überspringe, dafs das Zusammenkommen mit dem Transsubjektiven in verstandesklarem Sinne erfolge. Das Bewufstsein mufs in sich bleiben und doch des Transsubjektiven sicher sein und sich in Kontakt mit ihm fühlen; es mufs sich, indem es subjektives Bewufstsein ist, als prinzipiell mehr denn als blofses Bewufstsein

wissen. Das Bewufstsein bringt sich sozusagen in dynamischer Weise mit dem Transsubjektiven zusammen. Kurz, wenn es ein objektives Erkennen gibt, so kann dasselbe seinen Anspruch, mit dem Transsubjektiven zusammenzusein und es zu besitzen, nicht in verstandesklarer Weise rechtfertigen. Alles objektive Erkennen hat in bezug auf den Grund der von ihm beanspruchten Gewifsheit einen gewissen mystischen Charakter.

Mehr läfst sich im voraus über die Beschaffenheit der transsubjektiven Erkenntnisprinzipien nicht sagen. Erst das wirkliche Umschauhalten unter den eigenen Bewufstseinsvorgängen kann lehren, wie jenes uneigentliche Überwinden des Bewufstseins zustandekommt. Nur soviel wollen wir uns zur Vorsicht noch einschärfen, dafs wir uns vor der Verwechselung des individuellen, wenn auch noch so zwingenden Bedürfens oder Getriebenwerdens mit dem als transsubjektiv, d. h. als sachlich und allgemeingültig gewufsten Bewufstseinsakte hüten müssen.

3. Hier mufs ich noch einmal auf den schon im zweiten Abschnitte (S. 74 f.) zur Evidenz erhobenen Satz zurückgreifen, dafs aus dem Material der ihrer selbst gewissen Vorstellungen, ohne ausdrückliche Einführung eines transsubjektiven Gewifsheitsprinzips, kein Beweis für eine transsubjektive Wirklichkeit aufgebaut werden kann. Vor allem von demjenigen, der die ganze Dürftigkeit des auf die Bewufstseinsthatsachen sich einschränkenden Erkennens einsieht oder gar selbst dargelegt hat, und sich nun ausdrücklich die Frage vorlegt, auf welchem Wege wir das Erkennen über den Bann des Bewufstseins zur Annahme des Transsubjektiven hinauszuführen im stande seien, darf man verlangen, dafs er die Notwendigkeit eines prinzipiell neuen Erkenntnisprinzips zugestehe und es mit voller Bestimmtheit bezeichne. Ich hebe diese Forderung mit Nachdruck hervor, weil sie zuweilen auf dem bezeichneten Wendepunkte der erkenntnistheoretischen Untersuchung unerfüllt blieb. Es ist dies sowohl bei Baumann, als auch bei Hartmann der Fall. Beide legen in sehr eindringlicher Weise die Schranken und Konsequenzen des reinen Vorstellungsstandpunktes dar, beide finden es für unmöglich, in der Enge desselben stehen zu bleiben, und streben nach einem Erkennen, das die Realität einer von unsrem Vorstellen unabhängigen Welt sicherstellt, und beide glauben diese Sicherstellung

durch einen „indirekten Beweis“, ohne die Grundlage eines besonderen, im Vergleiche zu dem Vorstellungsstandpunkte absolut neuen Gewifsheitsprinzips, bewirken zu können.

Baumann hält den Realismus für unausweichlich, weil durch die realistische Annahme die Wahrnehmungen und ihre bestimmte Art und Gebundenheit wenigstens in vielen Stücken „verständlich“ werden, während der Vorstellungsidealismus in keinerlei Hinsicht etwas zur „Erklärung“ beiträgt. So wird von ihm die Wahrheit des Realismus „um der Verständlichkeit willen“ behauptet. Und ähnlich äufsert sich Hartmann. An verschiedenen Stellen seiner Schriften führt er aus, wie die Annahme transcendenter (d. h. transsubjektiver) Ursachen und Dinge eine Hypothese sei, die sich zur „Erklärung“ der Erfahrung höchst fruchtbar erweise, ja von der überhaupt alle „Erklärungsmöglichkeit“ abhänge. Diese Art, den Vorstellungsidealismus zu überwinden, wäre nur zu billigen, wenn dies auf Grundlage eines von der blofsen Selbstgewifsheit des Vorstellens prinzipiell verschiedenen Gewifsheitsprinzips geschähe. Ein solches wird aber von beiden Denkern geleugnet.

Baumann schenkt denjenigen Vorstellungen, welche die realistische Annahme und die durch sie ausgeübten „Erklärungen“ zum Inhalte haben, nur darum Glauben, weil sie „feste, unabänderliche“ Vorstellungen sind. gegen welche andere Möglichkeiten als leer erscheinen und nicht aufkommen können. Das Verständlicherwerden, das sich an diese Vorstellungen knüpft, sei eine „feste Thatsache, über die wir nichts vermögen“. Damit ist aber nicht im mindesten gerechtfertigt, warum Baumann dieser Art von Vorstellungen die eigentümliche Kraft zutraut, etwas über das Jenseits des Bewufstseins uns kundzugeben. Alles, was er in den vorangehenden Erörterungen seines Buches in so beredter Weise dafür geltend macht, dafs wir mit allen Vorstellungen über die äufsere Wirklichkeit doch nur in unsrem Vorstellungsdasein eingeschlossen bleiben, läfst sich in gleicher Weise auch gegen das Ansehen, das er jenen „festen, unabänderlichen Vorstellungen“ gibt, ins Feld führen. Und umsoweniger werden wir durch das Prädikat des „Festen und Unabänderlichen“ geblendet, als Baumann einer Menge von Vorstellungen, die anderen zum mindesten ebenso „fest und unabänderlich“ erschienen sind, wie ihm die seinigen (z. B. sämtlichen Grundprinzipien der nach-

kantischen Idealisten), nicht nur den objektiven Wahrheitsgehalt, sondern auch ihre formale, methodische Berechtigung abspricht. — So will also BAUMANN im Grunde aus der Selbstgewifsheit des Vorstellens heraus die Wirklichkeit des Transsubjektiven beweisen.

HARTMANN wieder gründet seinen erkenntnistheoretischen Realismus auf „die Methode der Elimination", d. h. auf die Ausscheidung der denkunmöglichen Lösungsmöglichkeiten. Ich halte diese Methode für höchst wertvoll, und vor allem die Philosophie kann dieser „indirekten" Beweisart nicht entbehren. Allein es ist unmöglich, durch sie, wie HARTMANN will, letzten Endes den absoluten Skeptizismus zu überwinden, sie zum letzten Grundstein der Annahme einer transsubjektiven Wirklichkeit zu machen. HARTMANN ist auf dem besten Wege dazu, diesen Grundstein zu finden. Denn die Methode der Elimination beruht auf der Voraussetzung der objektiven Gültigkeit der logischen Notwendigkeit; und diese wird sich uns als das gesuchte transsubjektive Gewifsheitsprinzip herausstellen. Allein eben die Anerkennung der logischen Notwendigkeit als eines alles Beweisen von sich aus rechtfertigenden Prinzips ist es, wogegen sich HARTMANN sträubt. So bleibt es denn auch bei ihm im Grunde ungerechtfertigt, warum er den absoluten Skeptizismus verläfst.[1])

Zweites Kapitel.

Die logische Notwendigkeit in ihrer transsubjektiven Bedeutung.

A. Das transsubjektive Minimum in der logischen Notwendigkeit.

1. Wenn ich mit dieser Richtung der Aufmerksamkeit unter meinen Bewufstseinsvorgängen Umschau halte, so fällt mir vor allem auf, dafs sich mir an gewisse Vorstellungsverbindungen

---

[1]) BAUMANN, *Philosophie als Orientirung über die Welt.* S. 181 ff. 244 ff. — HARTMANN, *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus.* 2. Aufl. S. 69 f. 137 ff. — HARTMANN, *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus.* 2. Aufl. Berlin 1877. S. 53 ff. — HARTMANN, *Philosophische Fragen der Gegenwart.* Leipzig 1885. S. 256 ff.

der Gedanke einer eigentümlichen Notwendigkeit knüpft, die sich zweckmäfsig als logische oder sachliche Notwendigkeit bezeichnen läfst. In überaus häufiger Wiederkehr bemerke ich Vorstellungsverknüpfungen, denen unablöslich und unausrottbar das Bewufstsein innewohnt, dafs es ein in der Natur der Sache liegender Zwang, eine durch den mit der Vorstellungsverknüpfung gemeinten Fall gegebene Forderung sei, die Vorstellungen gerade in dieser und nicht in andrer Weise aneinander zu binden. Diese Vorstellungsverknüpfungen sind von dem Bewufstsein des Nicht-anders-Verknüpfenkönnens begleitet, sie sagen gewissermafsen zu meinem Bewufstsein: es ist nicht Laune und Willkür, noch auch ein dir in widersinniger oder unbegreiflicher Weise auferlegter Zwang, an eine vorliegende Vorstellung gerade diese und keine andre zu heften, sondern du stehst dabei unter der Einwirkung der aus der Sache, um die es sich handelt, entspringenden Forderung. Und dieser Gedanke stellt sich mir nicht etwa als ein äufserlicher Begleiter dieser Vorstellungsverknüpfungen dar, sondern er ist ein mit und in ihnen zugleich auftretender Bewufstseinsfaktor, er ist sozusagen das Gewicht, das sie, im deutlichen Unterschiede von allem sonst in mir Vorgehenden, für mein Bewufstsein haben. Sie selbst also thun sich mir als etwas von meinem Individuum und seinen Zuständen Unabhängiges, als etwas Unpersönliches, Sachliches kund. Ich habe, indem ich sie vollziehe, das unwiderstehliche Bewufstsein, dafs ich in ihnen etwas über die Sache selbst aussage, dafs ich mit ihnen dasjenige Seiende treffe, als welches sich die Sache, um die es sich handelt, darstellt. Und dabei ist zugleich alle aus moralischen, religiösen und ästhetischen Bedürfnissen fliefsende Notwendigkeit ausgeschlossen. Die Gewifsheit, die Sache zu treffen und ihren Forderungen gemäfs meine Vorstellungen zu verknüpfen, wird mir nicht darum zu teil, weil das Gebot des Sollens oder der Mahnruf der Sorge für mein Heil oder das Bedürfnis der Phantasie es mir verbürgen, dafs über die Sache so und nicht anders geurteilt werden müsse; sondern es ist die einfache und schlichte Natur der Sache selbst, der Sinn, die Bedeutung, die sie hat, was mich nötigt, meine hierauf sich beziehenden Vorstellungen so und nicht anders zu verknüpfen. Eben diese direkte, reine Abhängigkeit meiner Vorstellungsverknüpfungen von der in der Sache liegenden

Bedeutung ist es, was ich als sachliche oder logische Notwendigkeit bezeichne.

Ich spreche hier überall von Vorstellungsverknüpfungen, nicht von einzelnen Vorstellungen. Denn die eben bezeichnete Notwendigkeit stellt sich nie an einer isolierten Vorstellung ein. Welche einzelne Vorstellung ich auch wählen möge: süfs, rot, rund, Stein, Pferd, Mensch, Substanz, Gott, in ihrer Isoliertheit sind sie ohne jegliches Verhältnis zur sachlichen Notwendigkeit. Wenn ich mit gewaltsamer Abstraktion mir die vollständig verbindungslose Vorstellung Pferd vorhalte, so ist damit gar nichts gesagt, nicht einmal soviel, ob so etwas wie Pferd nur in meiner Einbildung oder sonst irgendwo vorkomme. Will ich die Vorstellung Pferd in irgend ein bestimmtes Verhältnis zur sachlichen Notwendigkeit bringen, so mufs ich sagen: dieses Pferd läuft gut, das Pferd ist ein Einhufer u. dgl. Kurz, ich mufs die Vorstellung Pferd zum Gliede einer Vorstellungsverknüpfung machen. Wenn man mir sagen wollte, dafs für jeden, der irgendwelche Studien oder auch nur die einfachsten Erfahrungen über das Pferd gemacht habe, der Begriff Pferd auch schon für sich eine ganz bestimmte sachliche Bedeutung habe, so ist zu erwidern, dafs diese jenem Begriffe nur insofern zukomme, als derselbe das Resultat der früheren Erfahrungen und Studien ist, also eben insofern, als er in Verknüpfung mit anderen Vorstellungen gebracht wird. So ist schon jetzt ersichtlich, dafs die Erkenntnistheorie zunächst zu den logisch notwendigen Verknüpfungen, und dann erst zu den Gliedern derselben hinführt. Jene werden sich uns als Urteile oder successive Denkakte, diese im wesentlichen als Begriffe oder simultane Denkakte erweisen. Es ist besonders von Sigwart die Forderung erhoben worden, in der Logik das Urteil vor dem Begriffe abzuhandeln. Wie es sich hiermit verhalten werde, wissen wir noch nicht. Hier ist nur soviel klar, dafs die Erkenntnistheorie auf das Urteil als den verknüpfenden Akt des Denkens früher stöfst als auf den Begriff, weil sich an jenes, nicht aber an diesen, die logische Notwendigkeit knüpft.

Sind so die isolierten Begriffe niemals von dem Bewufstsein sachlicher Notwendigkeit begleitet, so kann dagegen der Umfang, innerhalb dessen sich an die Vorstellungsverknüpfungen dieses

Bewufstsein schliefst, nicht weit genug gezogen werden. Nicht nur etwa Schlüsse, Beweise, Ableitungen u. dgl. führen jenes beschriebene Notwendigkeitsbewufstsein mit sich, sondern es ist mit jeder Behauptung, mit jedem Urteil verknüpft. Auch die gewöhnlichste Behauptung des alltäglichen Lebens würde sich um Gewicht und Bedeutung bringen, wenn sie sich gewaltsam jenes Bewufstseins logischer Notwendigkeit entkleiden wollte. Mag ich nun behaupten: jetzt scheint die Sonne, oder: die Erde ist ein Planet, oder: der Welt liegt eine planvolle Einheit zu Grunde, immer habe ich die unwidersprechliche Überzeugung, dafs die Natur der Sache ein solches Behaupten fordere, dafs nicht mein subjektives Ich, sondern die durch die jeweilige Sachlage gegebene Nötigung aus diesen Urteilen spricht. So knüpft sich das bezeichnete Bewufstsein der logischen oder sachlichen Notwendigkeit an alles, was wir Urteilen oder Behaupten nennen.

2. Die bis jetzt gegebene Beschreibung der logischen[1]) oder sachlichen Notwendigkeit läfst mich noch nicht ausdrücklich erkennen, dafs sie zum Transsubjektiven hinzwingt, dafs sie ins Unerfahrbare hinausnötigt. Meine weitere Aufgabe ist daher, den transsubjektiven Gehalt, der in der logischen oder sachlichen Notwendigkeit liegt, und der in der vorigen Beschreibung schon durch den Ausdruck „die Natur oder Notwendigkeit der Sache“ angedeutet wurde, bestimmt anzugeben und auseinanderzulegen.

Am besten werden sich hier, wo mein Wissen von der logischen Notwendigkeit noch so allgemein und unbestimmt ist, die in derselben liegenden transsubjektiven Faktoren im Anschlufs an konkrete Beispiele aufzeigen lassen. Ich werde Fälle von möglichst einfachen Vorstellungsverknüpfungen wählen und nun durch Selbstbesinnung zeigen, dafs mit ihnen das unwiderstehliche, rein sachliche Bewufstsein gewisser transsubjektiver Annahmen oder Forderungen unabtrennlich verknüpft ist. Ich werde also nicht direkt das unbestimmte Ganze, als was sich mir zunächst die logische Notwendigkeit kundgethan hat, auf seine transsubjektiven Faktoren hin analysieren, sondern ich wende mich un-

---

[1]) Dafs ich die sachliche Notwendigkeit zugleich als logische bezeichne, wird sich weiterhin rechtfertigen.

mittelbar an die einzelnen Fälle, an die konkreten Vorstellungsverknüpfungen, und zeige, dafs sich an dieselben die Forderung gewisser transsubjektiver Faktoren unabtrennbar knüpft. Dabei habe ich natürlich die Meinung, dafs jene noch unbestimmt gelassene logische Notwendigkeit und diese jetzt aufzuweisenden transsubjektiven Faktoren sich decken, dafs also in der That mit diesem Aufweisen die logische Notwendigkeit ihre nähere Bestimmung und ihre Analyse erfahren hat. Ob freilich dies Koinzidieren der logischen Notwendigkeit in dem vorigen Sinne und der nun aufzuweisenden transsubjektiven Faktoren wirklich stattfinde, mufs jeder durch eigene Selbstbesinnung prüfen.

Zwei transsubjektive Forderungen werden es sein, die sich mir infolge einer beim allgemeinsten stehen bleibenden Selbstbesinnung als durch sachlichen Zwang an jedes, auch das einfachste Urteil gebunden zeigen. Nach welcher Behauptung — und sei sie auch noch so einfach — ich auch greifen möge, in jedem Falle sind infolge sachlicher Nötigung darin die beiden transsubjektiven Annahmen der Allgemeingültigkeit und Seinsgültigkeit gesetzt.

Ich frage sonach: welches ist das transsubjektive Minimum, das durch das Bewufstsein der logischen oder sachlichen Notwendigkeit erstlich in der Richtung der Allgemeingültigkeit, zweitens in der Richtung der Seinsgültigkeit gefordert ist? Die Bezeichnung „transsubjektives Minimum“ soll nichts andres zum Ausdruck bringen, als dafs es sich um denjenigen transsubjektiven Gehalt handelt, der jedweder, auch der einfachsten Vorstellungsverknüpfung, sofern sie nur sachliche Notwendigkeit hat, anhaftet. Es handelt sich also im folgenden nur um die Grenze des transsubjektiven Gehaltes nach unten; die Grenze nach oben bleibt vollkommen unbestimmt. — Ich wende mich zunächst zur Allgemeingültigkeit.

3. Wenn ich sage: jetzt scheint die Sonne, so tritt diese Behauptung mit dem Anspruche auf, dafs jedermann, der die Bedeutung dieser Worte versteht, und der sein Wahrnehmen unter denselben Bedingungen wie ich ausübt, dieser Behauptung zustimmen müsse. Ich fordere, dafs sich gegebenen Falles sämtliche erkennende Subjekte zu diesem Urteile anerkennend verhalten müssen. Oder wenn ich etwa sage: jetzt geht der

Vater über die Strafse, so will ich damit keineswegs etwas Erdichtetes, das von den übrigen bewufsten Subjekten nicht anerkannt zu werden verlange, gesagt haben, sondern es beansprucht dieser Satz Gültigkeit für alle erkennenden Subjekte.[1] Sobald jemand, der sein Wahrnehmen unter denselben Umständen ausübt, jenem Satze die Anerkennung verweigert, so fühle ich dies als einen nicht zu duldenden Angriff auf meine Intelligenz. Und dieser Anspruch knüpft sich an jedes beliebige Urteil. Selbst wenn ich etwas nur als wahrscheinlich behaupte, so will ich damit gesagt haben, dafs jedermann diese Behauptung als eine zum mindesten wahrscheinliche gelten lassen müsse.

Ich darf daher allgemein sagen: überall, wo etwas mit dem vorhin charakterisierten Bewufstsein logischer oder sachlicher Notwendigkeit ausgesprochen wird, enthält es die Forderung der Zustimmung oder Anerkennung von seiten aller erkennenden Subjekte, also die Forderung der Allgemeingültigkeit. Das Bewufstsein der logischen Notwendigkeit äufsert sich erstlich als Gewifsheit der Allgemeingültigkeit.

Worin besteht nun das Transsubjektive, das durch die Gewifsheit der Allgemeingültigkeit jedesmal gefordert ist? Es wird sich diese Frage nach den Darlegungen des zweiten Abschnittes über die Grenze von Bewufstsein und Transsubjektivem leicht beantworten lassen.

Indem jedes Urteil allgemeingültig sein will, so ist erstlich darin die Existenz einer unbestimmten Vielheit erkennender Subjekte implizite mitgesetzt. Ohne das (wenn auch stillschweigende) Mitmeinen der transsubjektiven Bewufstseinssphären der übrigen Menschen würde jedes Urteil zu einer individuellen Spielerei. Ferner ist in der Forderung der Allgemeingültigkeit unmittelbar dies mitgesetzt, dafs alle erkennenden Subjekte, wofern sie nur überhaupt ihr Erkennen auf denselben Gegenstand richten, einem gegebenen Urteile zustimmen müssen. Dieses Zustimmenmüssen aber besagt wieder unmittelbar, dafs das Erkennen sämtlicher Subjekte von prinzipiell gleichen, ein-

---

[1] Es ist kaum nötig, zu bemerken, dafs unter diesem kurzen Ausdruck „erkennende Subjekte“ in diesem Zusammenhang immer alle diejenigen bewufsten Subjekte begriffen werden, die einen genügenden Grad von Erkenntnisfähigkeit besitzen, um die betreffenden Sätze zu verstehen.

heitlichen Gesetzen beherrscht wird. Ohne diese gemeinsame Gesetzgebung würde die jedes Urteil begleitende Zustimmung zu dem Werke eines unerhörten absoluten Zufalls werden. Nun aber hat der zweite Abschnitt (S. 83 ff.) ein für allemal festgestellt, dafs alle Gesetzmäfsigkeit in das Jenseits meines Bewufstseins, ins Transsubjektive fällt. So darf also die für das Erkennen sämtlicher Subjekte geltende gemeinsame Gesetzmäfsigkeit als das zweite transsubjektive Moment bezeichnet werden, das in der Allgemeingültigkeit jedes Urteils unmittelbar mitgemeint ist. So gewifs ich es also als einen sachlichen Zwang verspüre, jedes Urteil als ein allgemeingültiges auszusprechen, so gewifs bin ich auch dessen, dafs mit jedem Urteil die Existenz einer unbestimmten Menge erkennender Subjekte, deren Erkennen einer gemeinsamen Gesetzmäfsigkeit unterliegt, als sachlich notwendig gefordert ist.

4. Aber nicht nur Allgemeingültigkeit wird beansprucht, wenn ich irgend ein Urteil fälle; sondern es soll mit ihm zugleich jedesmal ein transsubjektiver Gegenstand direkt getroffen werden. Das Behauptete selber ist im Grunde ein Transsubjektives. Jeder, der in seinem Urteilen und Behaupten sich selbst versteht, wird zugeben, dafs, sobald er etwas mit logischer oder sachlicher Notwendigkeit vorstellt, damit eine Aussage über ein aufserhalb seines Bewufstseins liegendes Sein gemacht sein solle. Abgesehen ist dabei natürlich von den Sätzen der reinen Erfahrung; diese haben zugestandenermafsen irgend einen Vorgang in meinem eigenen Bewufstsein zu ihrem ausdrücklichen Gegenstande. Zum Aufstellen solcher Sätze gehört keine besondere Notwendigkeit, die zu der reinen Erfahrung hinzukommen müfste. Ich werde noch weiterhin darauf zu sprechen kommen, dafs derartige Sätze nicht vollwertige Urteile sind.

Wer jedoch ein Urteil im vollen Sinne des Wortes ausspricht, ist — wofern er sich nur selbst versteht — dessen gewifs, dafs, so unwidersprechlich notwendig es ist, dieses Urteil zu fällen, ebenso notwendig es auch sei, dafs der Gegenstand des Urteils aufserhalb seines Bewufstseins existiere. Wer sich selbst versteht, weifs mit sachlicher Notwendigkeit, dafs er mit dem Urteile: jetzt scheint die Sonne, einen transsubjektiven Gegenstand getroffen habe. Nicht als ob er geradezu das Scheinen

der Sonne selbst aus seinem Bewufstsein hinausverlegen wollte; sondern seine Meinung ist nur die, dafs in dem transsubjektiven Gebiet mindestens ein Geschehen vorkomme, das in seinem Bewufstsein solche Wahrnehmungen von Körpergestalt und Licht veranlafst, die ihrerseits wieder zu jenem Urteile nötigen. Es ist möglich, dafs gar viele Urteile das Transsubjektive weit bestimmter und umfassender zu erkennen gewifs sind. Hier indessen handelt es sich nicht darum, wie weit wir mit Hilfe der logischen Notwendigkeit in das Transsubjektive erkennend eindringen können; sondern im Gegenteile darum, in welchem Umfange jede, auch die alltäglichste logische Vorstellungsverbindung ein Transsubjektives zu treffen gewifs sei. Meine weitere Aufgabe ist es nun, dieses in der Seinsgültigkeit enthaltene transsubjektive Minimum in seine Faktoren zu zerlegen.

Es möge nur die Bemerkung vorangehen, dafs schon Kant an der logischen Notwendigkeit — wenn er auch diesen Ausdruck nicht gebrauchte — die beiden Seiten der „notwendigen Allgemeingültigkeit" und der „objektiven Gültigkeit" unterschied. Und ganz richtig erklärt er beide Seiten für „Wechselbegriffe": wenn ein Urteil mit einem Gegenstande übereinstimme, so müsse es auch »für uns jederzeit und ebenso für jedermann gültig" sein; und umgekehrt wenn jedermanns Urteil notwendig mit dem meinigen übereinstimmen soll, so müsse ein Gegenstand da sein, auf den sich alle beziehen, und mit dem sie übereinstimmen.[1]) Allein Kant versäumte es, die transsubjektive Forderung, die in jeder der beiden Seiten liegt, genauer zu bestimmen, wie denn überhaupt bei ihm alles, was sich auf die Bestimmung und Abgrenzung des transsubjektiven Gebietes bezieht, schwankend und dunkel ist.

5. Die transsubjektive Seinsgültigkeit vor allem ist es, wogegen sich der Kampf der Positivisten und subjektiven Idealisten richtet. Die Allgemeingültigkeit wird von ihnen zugestanden, mag ihr auch unter allerhand künstlichen Wendungen oder unter stillschweigendem Übersehen dessen, was mit ihr eigentlich gesagt ist, der transsubjektive Charakter geraubt werden. Es wird darum gut sein, sich hier die transsubjektive

---

[1]) Kant, *Prolegomena*, § 19 f.

Seinsgültigkeit auch der einfachsten Urteile bis zu sonnenklarer Evidenz zum Bewufstsein zu bringen.

Zuerst wird es gut sein, einen Unterschied in den Urteilen zu machen, weil durch denselben eine doppelte Gestalt der Seinsgültigkeit bedingt ist. Die einen Urteile nämlich beziehen sich auf andere menschliche Bewufstsseinssphären als ihren Gegenstand. Dies gilt nicht nur von solchen Urteilen wie: du bist fleifsig, Sokrates trank den Giftbecher, sondern auch von denjenigen, die irgend etwas von einer dem menschlichen Bewufstsein zukommenden Eigenschaft oder Thätigkeit aussagen, wie etwa: Tugend ist nicht lehrbar, das Dichten der Römer war weniger originell als das der Griechen. Diesen Urteilen mit einem menschlich-bewufsten Gegenstande stehen andere gegenüber, deren Gegenstand alles übrige ist, was es aufser den anderen menschlichen Subjekten geben mag. Ich will sie kurz als die Urteile mit aufsermenschlichem Gegenstände bezeichnen. Es gehören also hierher sowohl die Urteile mit untermenschlichem Gegenstande, wie: mein Hund ist gelehrig, die Eiche gedeiht in der gemäfsigten Zone, jetzt weht der Wind, mein Ofen wärmt gut; als auch die Urteile mit übermenschlichem Gegenstande, wie: Gott ist gerecht. Indessen kommt es auf diese Untereinteilung für unsre Zwecke nicht an. Daneben gibt es selbstverständlich noch Urteile, deren Gegenstand sich aus beiden Gebieten, dem menschlichen und aufsermenschlichen, zusammensetzt, wie etwa: die Schlacht bei Königgrätz entschied den Krieg. Es wird nicht nötig sein, von den Urteilen dieser Art besonders zu reden.

Sehr einfach stellt sich die Sache bei den Urteilen mit menschlich-bewufstem Gegenstande. Durch jedes dieser Urteile wird sonnenklar ein Transsubjektives bezeichnet, das aus Bewufstseinssphären oder Bewufstseinsvorgängen anderer menschlicher Subjekte besteht. Schon die Allgemeingültigkeit wies auf ein transsubjektives Reich menschlichen Bewufstseins hin. Doch war dort das transsubjektive Reich menschlichen Bewufstseins nicht der direkte Gegenstand des Urteilens, sondern mit dem Urteil nur implizite gesetzt. Hier jedoch, wo es sich um die Seinsgültigkeit handelt, darf ich sagen, dafs bei jener ersten Art von Urteilen der direkt gemeinte Gegenstand in einem transsubjektiven Bewufstseinsreiche besteht. Es begehen daher die

Leugner des Transsubjektiven eine schreiende Inkonsequenz, wenn sie von den Urteilen dieser Art wie selbstverständlich annehmen, dafs sie auf andere bewufste Subjekte gehen.

Man beachte schon hier den Unterschied zwischen Setzen und (implizite) Mitsetzen, Meinen und (implizite) Mitmeinen. Die in der Allgemeingültigkeit liegenden transsubjektiven Faktoren sind, wie ich soeben andeutete, nicht derart, dafs sie der Urteilende direkt meinte, sie als Gegenstand seines Urteils bezeichnete; sie sind nur mitgemeint, mitgesetzt. Hier dagegen, bei der Seinsgültigkeit, handelt es sich in erster Linie um das Transsubjektive als den direkten Gegenstand der Erkenntnis, also um dasjenige Transsubjektive, das wir durch das Urteil ausdrücklich und geradezu meinen und treffen wollen.

Jetzt wende ich mich zu den Urteilen mit aufsermenschlichem Gegenstande. Hier wird ein weitläufigeres Besinnen dazu gehören, um den direkt gemeinten Gegenstand nach seinem transsubjektiven Minimum herauszuheben. Der Einfachheit wegen will ich dabei nur an die Urteile mit untermenschlichem Gegenstande denken. Von denen mit übermenschlichem Gegenstande gilt genau dasselbe.

Das beste Mittel, sich das Transsubjektive des von diesen Urteilen gemeinten Gegenstandes mit Evidenz zum Bewufstsein zu bringen, besteht darin, dafs man sich auf den Widersinn derjenigen Meinung besinnt, die ihnen den transsubjektiven Gegenstand abspricht. Ich will mir also den Widersinn möglichst deutlich zum Bewufstsein kommen lassen, der darin liegen würde, wenn sich diese Urteile lediglich auf Bewufstseinsvorgänge, auf Erfahrbares bezögen. Dabei will ich nachsichtiger Weise die inkonsequente Annahme von der Existenz anderer erkennender Subjekte mit einfliefsen lassen, indem ich dem Gegner zuliebe hypothetisch zugeben will, dafs darin keine Inkonsequenz liege. Was ich also zeigen will, läfst sich so formulieren: gesetzt den Fall sogar, es wäre dem Positivisten und dem subjektiven Idealisten, kurz dem Bestreiter der transsubjektiven Erkenntnis erlaubt, die Existenz anderer erkennender Subjekte anzunehmen, so würde er doch nicht die genügenden Mittel besitzen, um dem Sinn derjenigen Urteile, deren Gegenstand die untermenschliche Welt ist, gerecht zu werden; vielmehr würde ein bodenloser

Widersinn herauskommen, wenn der Gegenstand, den selbst die einfachsten unter diesen Urteilen meinen, lediglich durch das im eigenen Bewufstsein und in den Bewufstseinssphären der anderen menschlichen Subjekte Vorkommende gebildet und ausgedrückt werden sollte. Auch dann also, wenn man die Bewufstseinssphären der anderen menschlichen Subjekte gar nicht zum Transsubjektiven rechnen wollte, würde doch zu behaupten sein, dafs die Urteile mit untermenschlichem Gegenstande einen transsubjektiven Gegenstand direkt treffen, und dafs es widersinnig wäre, dies in Abrede zu stellen.

In methodischer Beziehung bemerke ich, dafs das sich zum Bewufstseinbringen des Widersinns nichts andres ist als das sich Besinnen auf die logische Notwendigkeit selber. Es ist mit dem Zurückführen auf den Widersinn nicht etwa auf ein höheres Erkenntnisprinzip rekurriert, an dem die Richtigkeit der logischen Notwendigkeit gemessen würde. Ich kann mir den Sinn der logischen Notwendigkeit in doppelter Weise zum Bewufstsein bringen: entweder direkt, indem ich mich dem positiven Zwange derselben hingebe, wie ich es in diesem Kapitel bis jetzt gethan, oder indirekt, indem ich das Gegenteil fingiere und mir vorzustellen suche, dabei aber von der Vorstellung desselben als von etwas logisch Unmöglichem zurückgetrieben werde. Von dieser negativen Seite der logischen Notwendigkeit wird noch die Rede sein (vgl. unten S. 183).

Ich habe jetzt also zu fragen: welcher Widersinn würde herauskommen, wenn ich leugnen wollte, dafs die Urteile mit untermenschlichem Gegenstande direkt ein untermenschliches Transsubjektives[1]) treffen und bezeichnen wollen? Um nun diesen Widersinn recht deutlich zu spüren, will ich dieser Frage, ohne sie in dem, worauf es ankommt, zu verändern, eine etwas andre Gestalt geben. Ich weifs, dafs zu jedwedem Urteile die Allgemeingültigkeit gehört, dafs also der Gegenstand eines jeden Urteils derart ist, dafs in bezug auf ihn ein übereinstimmendes Urteilen aller erkennenden Subjekte gefordert werden darf.

---

[1]) Mit diesem Ausdrucke will ich kurz alles dasjenige Transsubjektive zusammenfassen, was nicht als Bewufstsein oder im Bewufstsein anderer menschlicher Subjekte existiert.

Wenn ich die oben beispielsweise genannten Urteile, wie: jetzt weht der Wind u. s. w. ausspreche, so gehört zu dem Sinn dieser Urteile unabtrennbar die berechtigte Forderung, dafs ihnen die andern erkennenden Subjekte gegebenen Falles, d. h. wenn sie überhaupt nur in der Lage sind, ihr Wahrnehmen und Erkennen auf den von mir gemeinten Gegenstand hinzulenken, ihre Zustimmung nicht versagen dürfen. Und so ist denn auch bei jedem Urteil die Möglichkeit vorhanden, dafs in bezug auf dasselbe die Übereinstimmung mehrerer Subjekte wirklich zustandekommt und vielleicht auch sprachlichen Ausdruck gewinnt. Jetzt frage ich nun: wo ist denn der untermenschliche Gegenstand gelegen, den die übereinstimmend urteilenden Subjekte meinen? Wo und wie habe ich mir seine Existenz zu denken? Welche Seinssphäre ist es, welcher der Wind, der Ofen, die Eiche, der Hund, über die von mehreren Subjekten genau das gleiche Urteil gefällt und von allen das gleiche Urteil gefordert wird, angehören? Würde nicht ein Widersinn herauskommen, wenn der untermenschliche Gegenstand, in bezug auf den mehrere Urteile übereinstimmen, nicht in einem untermenschlichen Transsubjektiven läge?

Diese Fragestellung betrifft genau dasselbe wie die vorige. Denn jedes Urteil kann, quâ allgemeingültig, auch unter dem Gesichtspunkte eines Zustimmung fordernden und erfahrenden Urteiles aufgefafst werden; und darum ist auch der Gegenstand eines jeden Urteils eo ipso ein Gegenstand, über den ein übereinstimmendes Urteil gefordert wird und in sehr vielen Fällen auch wirklich besteht.

Wollte ich jede Beziehung auf ein untermenschliches Transsubjektives fernhalten, so könnte ich in doppelter Weise sprechen. Erstlich könnte ich meinen, dafs, wenn andere Subjekte von demselben Winde, Ofen, Hunde das von mir Ausgesagte gleichfalls behaupten, sie damit immer nur meine Wahrnehmung vom Winde u. s. w. bezeichnen wollen. Es würden dann die zustimmenden Subjekte immer nur dem Umstande zustimmen, dafs ich den Wind spüre, dafs ich von meinem Wahrnehmungsbilde des Ofens oder Hundes einen gewissen Eindruck habe, u. dgl. Die anderen Subjekte würden mir dann nur darin recht geben, dafs das im Urteil Bezeichnete in meinem individuellen Bewufstsein wirklich vorkomme. Ebendiese Auffassung

ist nun unmittelbar widersinnig. Mit dem wehenden Winde, dem wärmenden Ofen, dem gelehrigen Hunde, zu denen ich die Zustimmung verlange, will ich gesagt haben, dafs sie für die zustimmenden Subjekte ebenso vorhanden sein sollen wie für mein Bewufstsein, dafs sie für die übrigen Bewufstseinssphären, wofern sich diese überhaupt nur darauf richten, in demselben Sinne Gegenstand sein sollen wie für mich. Was würde ich dazu sagen, wenn mir die anderen Subjekte, indem sie meine Zustimmung zu ihren eigenen Urteilen fordern, Gleiches mit Gleichem vergelten wollten? Ich würde einfach darüber lachen, wenn jemand meine Zustimmung zu seinem Urteile: jetzt weht der Wind, dahin deuten wollte, als sollte damit nur etwas über ein Geschehen in seinem Bewufstsein gesagt sein. Vielmehr will ich mit meiner Zustimmung zu seinem Urteile dies ausgedrückt haben, dafs der wehende Wind jetzt für mein Bewufstsein genau in demselben Sinne Gegenstand sei wie für das seinige. Wenn ich sage: ich habe Durst, so verlange ich damit allerdings lediglich die Anerkennung eines gewissen nur in meinem Bewufstsein vorkommenden Zustandes. Sollte nun die Zustimmung zu jenem früheren Urteile nur dasselbe bedeuten wie die Zustimmung zu diesem rein subjektiven Satze, so würden damit jene früheren Urteile auf das Niveau rein subjektiver Konstatierungen herabgedrückt werden.

Wollte ich nun dennoch die transsubjektive Seinsgültigkeit der Urteile weiter bestreiten, so bliebe mir nur noch übrig, den Gegenstand, auf den die übereinstimmenden Urteile gehen, auf folgende Weise auszulegen. Ich könnte nämlich zweitens sagen, dafs ein jedes der in einem Urteile übereinstimmenden Subjekte immer nur sein eigenes Wahrnehmungsbild vom Winde, Ofen, Hunde u. dgl. im Auge habe und nun meine, dafs dieses Bild denen der übrigen übereinstimmend Urteilenden gleiche. Vielleicht sprechen die übereinstimmend Urteilenden nicht über diesen einen Wind, nicht über ein einziges, ihnen gemeinsames Exemplar des Ofens oder Hundes; vielleicht ist der Sinn ihrer Übereinstimmung vielmehr der, dafs derselbe Gegenstand in ebensoviel Exemplaren vorhanden sei, als es zufällig übereinstimmend urteilende Subjekte gibt, und dafs zwischen diesen gegeneinander völlig isolierten Exemplaren Gleichheit herrsche. Vielleicht ver-

hält sich die Sache so, daſs die übereinstimmend Urteilenden nicht eine in einem einzigen Exemplar bestehende Natur meinen, sondern eine Natur, in der jedes Ding in sovielen Exemplaren besteht, als es zufällig übereinstimmend Urteilende gibt.

Ich verfolge diese mögliche Auslegung des von den übereinstimmenden Subjekten gemeinten Gegenstandes noch einen Schritt weiter. Es wäre hiernach den übereinstimmend Urteilenden nicht nur nicht, wie ich soeben hervorgehoben, verboten, ihre Übereinstimmung auf eine ihnen gemeinsame, einexemplarige (sit venia verbo) Natur zu beziehen, sondern sie müſsten sogar *wenigstens als möglich* annehmen, daſs es eine solche gemeinsame, einexemplarige Natur *überhaupt nicht gebe*. Denn wenn es mir untersagt ist, meinen Urteilen eine transsubjektive Beziehung zu geben: womit sollte ich dann etwas darüber ausmachen können, ob überhaupt eine gemeinsame untermenschliche Welt bestehe? Ich muſs also, wenn ich diesen zweiten Ausweg wähle und die Übereinstimmung der Urteilenden sich immer nur auf ihre eigenen Bewuſstseinsbilder beziehen lasse, wenigstens die Möglichkeit einräumen, daſs ein jedes Ding der untermenschlichen Natur lediglich in der Form mehrerer auf die verschiedenen Subjekte verteilter Exemplare und nirgends als ein einziges Exemplar existiere.

Auch diese Auslegung des von den übereinstimmend Urteilenden gemeinten Gegenstandes drängt sich unmittelbar als absurd auf. Wenn ich dem Urteile eines andern zustimme, so habe ich die unerschütterliche sachliche Überzeugung, daſs ich damit *denselben Gegenstand* im Auge habe, den jenes Urteil meint. Eben diese *Dieselbigkeit des Gegenstandes*, den die übereinstimmend Urteilenden meinen, würde aufgehoben sein, wenn jeder der Urteilenden immer nur sein eigenes Wahrnehmungsbild bezeichnen wollte. Diese Annahme steht sonach in vollem Widerspruch zu der Forderung, die jeder Zustimmende mit unabweislicher Notwendigkeit erhebt. Meint jeder der übereinstimmend Urteilenden im Grunde einen andren Gegenstand, so würde damit der nicht wegzudisputierende Sinn der Übereinstimmung illusorisch, womit dann unmittelbar auch die Allgemeingültigkeit und so auch die logische Notwendigkeit selber hinfällig geworden wäre.

Wenn ich sage, dafs in der logischen Notwendigkeit die Dieselbigkeit des Gegenstandes der übereinstimmenden Urteile gefordert ist, so ist dies nicht etwa ein durch Zwischenglieder erschlossener, weitläufig abgeleiteter Satz, sondern der Sinn ist der, dafs jede logisch notwendige Verknüpfung (jedes Urteil) eo ipso Zustimmung fordert, und dafs jeder Zustimmung Erteilende oder Fordernde gleichfalls eo ipso in unerschütterlicher Weise dessen inne ist, dafs die Zustimmung die Dieselbigkeit des Gegenstandes verlangt. Indem ich mir also über den Sinn der Notwendigkeit jedes beliebigen Urteils Rechenschaft gebe, so bin ich in Einem und unmittelbar dessen gewifs, dafs ich dasselbe Exemplar des Gegenstandes meine, das auch für die anderen zustimmenden Subjekte vorhanden ist. Es gründet sich also die Zurückweisung jener Annahme, die den Gegenstand des Urteils in beliebiger und zufälliger Anzahl vervielfältigt, einfach auf das, was mir im Bewufstsein der logischen oder sachlichen Notwendigkeit unwidersprechlich gewifs wird.

Der Widersinn jener Annahme liefse sich noch von andrer Seite darthun. Wie sollte, wenn es keine gemeinsame einexemplarige Natur gäbe, die Gleichheit zwischen den Wahrnehmungsbildern, die in den verschiedenen, gegeneinander isolierten Bewufstseinssphären bestehen, zustandekommen? Wenn man mit Berkeley sagen wollte, dafs Gottes Allmacht diese Gleichheit herstelle, so hätte man ja damit ein transsubjektives Gebiet höchster Gattung aufgestellt, und es würde dann die Zustimmung zu einem Urteile sich letzten Endes auf die Weisheit und Allmacht Gottes gründen, der die im Endlichen auseinanderfallenden Wahrnehmungsbilder miteinander übereinstimmend geschaffen hat. Solch eine transsubjektive Begründung der Urteile auf Gott aber ist für denjenigen, der die transsubjektive Beziehung der Urteile überhaupt leugnet, erst recht nicht gestattet. Und ebensowenig dürfte der Leugner der transsubjektiven Beziehung der Urteile den Ausweg wählen, dafs die Übereinstimmung der Wahrnehmungsbilder durch irgendwelche natürliche Gesetzmäfsigkeit, die zwischen den verschiedenen Bewufstseinssphären walte, herbeigeführt werde. Denn auch damit würde er ein transsubjektives Gebiet von gewaltigem Umfange und von einer Existenz, die aufserhalb der menschlichen Bewufstseinssphären fiele, an-

nehmen und so sich gleichfalls direkt ins Gesicht schlagen. Wer also, um von den Urteilen die transsubjektive Beziehung fernzuhalten, die Übereinstimmung in den Urteilen immer nur auf die den Urteilenden angehörigen Wahrnehmungsbilder gehen läfst, müfste konsequenterweise behaupten, dafs ein wunderbarer Zufall die Gleichheit zwischen den Wahrnehmungsbildern, die durch die Übereinstimmung im Urteilen vorausgesetzt wird, erzeuge. Wenn also z. B. die tausendköpfige Menge dem Brande eines Hauses zuschaut, die Dekorationen und Kostüme einer Oper bewundert oder den Worten des Predigers lauscht, so würde auf diesem Standpunkte den übereinstimmenden Urteilen, welche die Menge über denselben Brand, dieselben Dekorationen, dieselben Worte fällt, dennoch nichts weiter als die tausend Wahrnehmungsbilder des Brandes u. dgl. entsprechen, und es würde absoluter Zufall sein, dafs soviel übereinstimmende Wahrnehmungsbilder vorhanden sind. Es ist aber absurd, erstlich einen absoluten Zufall anzunehmen und weiter ihm sogar das regelmäfsige Auftreten von erwarteten und geforderten Übereinstimmungen zuzuschreiben. Doch mufs diese zweite Art der Widerlegung hier als eine Zugabe betrachtet werden, da sie schon auf einer bestimmten Anwendung des Gewifsheitsprinzips der logischen Notwendigkeit beruht und insofern dem Gange dieser Untersuchung etwas vorgreift.

6. Jetzt darf ich zusammenfassend sagen: welche Urteile ich auch immer wählen mag, so ist überall entweder ein menschlich-bewufstes oder ein aufsermenschliches, aber für die menschlichen Bewufstseinssphären gemeinsam bestehendes Transsubjektives oder ein aus beiden Seinsarten zusammengesetztes Transsubjektives mit unausweichlicher Notwendigkeit gefordert. Gar viele Urteile sagen über das Transsubjektive viel mehr aus, bestimmen es näher nach den verschiedensten Seiten; dies jedoch geht mich hier, wo ich von dem transsubjektiven Minimum zu handeln habe, nichts an. Das Minimum an transsubjektivem Gehalte, das wir dem Gegenstande des Erkennens direkt zusprechen, geht weder über die eben bezeichneten allgemeinen und unbestimmten Faktoren hinaus, noch sinkt es unter dieselben herab.

Vielleicht wirft mir hier jemand ein, dafs es doch Urteile gebe, die nicht einmal das bezeichnete transsubjektive Minimum

enthalten. Denn alle Urteile, durch die ich lediglich meine eigenen Bewufstseinsvorgänge und ihre Eigenschaften konstatiere, haben ausgesprochenermafsen nichts, was über mein Bewufstsein hinausfiele, zum Gegenstande. Dies ist allerdings unbestreitbar; allein ebendarum sind derartige Sätze in bezug auf den Gegenstand des Erkennens nicht eigentlich unter die logisch notwendigen Verknüpfungen zu zählen. Wie der zweite Abschnitt gezeigt hat, bedarf es keines weiteren Erkenntnisprinzips als der reinen Erfahrung, um meinen eigenen Bewufstseinsinhalt zu konstatieren. Wenn ich ausspreche: ich habe Hunger, mir ist kalt u. dgl., so sind diese Sätze ihrem Inhalte nach lediglich ein Aufzeigen des im Bewufstsein Vorkommenden, ohne die Hinzuthat irgend einer andren, besonderen Notwendigkeit. Alle Sätze daher, in denen ein jeder seine eigenen Bewufstseinsvorgänge ausspricht, sind ihrem Inhalte nach von keiner besonderen, zu der reinen Erfahrung hinzutretenden Notwendigkeit diktiert. Da nun, wie ich bald hervorheben werde, die Leistung des Denkens in nichts andrem besteht, als darin, die mit dieser eigentümlichen Notwendigkeit ausgestatteten Verknüpfungen zu erzeugen, so wird es gut sein, den Namen „Urteil" jenen Sätzen, die ein blofses Aussprechen der reinen Erfahrung sind, zu verweigern.

Dagegen können diese inhaltlich rein subjektiven Sätze ganz wohl in formeller Beziehung, insofern sie nämlich der Allgemeingültigkeit teilhaftig werden, zu dem Range von Urteilen emporsteigen. Der Erkenntnistheoretiker allerdings, der zu Beginn seiner Wissenschaft von allem Transsubjektiven absieht und monologisierend spricht (S. 29), mufs die selbstverständlichen Sätze über sein Bewufstsein zunächst auch in völligem Absehen von Allgemeingültigkeit aussprechen. Doch geht selbst bei ihm die Absicht dahin, dafs von dem später zu erringenden Standpunkte der logischen Notwendigkeit aus die Potenz der Allgemeingültigkeit auf seine zu Anfang aufgestellten monologisierenden Sätze zurückwirken möge. Wer sich jedoch nicht in der künstlichen Lage des Erkenntnistheoretikers befindet, spricht die inhaltlich rein subjektiven Sätze immer mit der Forderung der Allgemeingültigkeit aus. Wenn ich sage: ich habe Durst, so will ich etwas ausgesprochen haben, wovon ich glaube, dafs jeder, der in mein Bewufstsein hineinblicken könnte, es als wahr bestätigen müfste.

Ich darf also sagen: die rein subjektiven Sätze sind nicht Urteile im vollen Sinne, weil ihnen der direkt gemeinte transsubjektive Gegenstand fehlt und daher, um sie auszusprechen, die zu der reinen Erfahrung hinzukommende, eigentümliche Leistung des Denkens nicht nötig ist; dagegen werden sie in der Regel als allgemeingültig ausgesprochen und sind so Urteile wenigstens nach der formellen Seite hin.

Das Faktum der Übereinstimmung der Urteile ist ein Punkt, der den Positivisten und subjektiven Idealisten, wenn sie nur ihre Aufmerksamkeit auf denselben lenken wollten, zum Prüfstein für ihre Prinzipien werden könnte. Mögen doch endlich einmal diese Philosophen, die sich immer nur im Zirkel der Erfahrung und des Bewufstseins herumzudrehen vorgeben, bündig und unzweideutig erklären, wie sie sich das Übereinstimmen der Urteilenden in bezug auf die untermenschlichen Gegenstände mittels ihrer blofsen Erfahrungs- oder Bewufstseinsdaten zurechtlegen. Nur mögen sie dabei mit ihren Empfindungs- oder Wahrnehmungsmöglichkeiten, eventuellen Wahrnehmungen u. dgl. fern bleiben. Denn es ist nach allem früheren doch wohl nur zu durchsichtig, dafs mit diesen Möglichkeitsexistenzen Erfahrung und Bewufstsein einerseits genau ebenso überschritten werden wie durch ein ehrliches, grobes Ding an sich, während doch anderseits wieder diese möglichen Wesenheiten wegen ihrer nichtssagenden, gespensterhaften Natur das allerschlechteste Ding an sich sind.

7. Indessen sind noch nicht sämtliche transsubjektive Faktoren, die in der Seinsgültigkeit enthalten sind, aufgezählt. Aufser dem direkt gesetzten transsubjektiven Gegenstand ist mit der Seinsgültigkeit zugleich dies gemeint, dafs das Verhältnis meines erkennenden Bewufstseins zu der Sphäre der erkannten transsubjektiven Gegenstände einer unveränderlichen Gesetzmäfsigkeit unterworfen ist. Wenn ich sage: jetzt scheint die Sonne, so habe ich die unwidersprechliche Gewifsheit, dafs, wenn morgen oder in einem Jahre derselbe transsubjektive Gegenstand und mein darauf gerichtetes erkennendes Bewufstsein wieder zusammentreten sollten, ich dann ebenso wie heute das Urteil aussprechen würde: jetzt scheint die Sonne. Doch noch mehr: indem ich von meinem Urteile Seinsgültigkeit fordere, ist darin zugleich auch gefordert, dafs jene unveränderliche Gesetzmäfsigkeit zwischen

meinem und aller anderen Subjekte erkennendem Bewufstsein einerseits und den zu erkennenden transsubjektiven Gegenständen anderseits bestehe. Denn wenn ich z. B. sage: Caesar fiel durch die Dolche der Verschwörer, so meine ich damit, dafs, wenn heute die mit diesem Urteile bezeichneten transsubjektiven Gegenstände (Caesar, Verschworene, Ermordung) zu meinem darauf gerichteten erkennenden Bewufstsein in Beziehung treten könnten, ich dann in derselben Weise urteilen würde, wie die Augenzeugen urteilten, als ihr Erkennen sich auf jene transsubjektiven Gegenstände richtete. Und überhaupt liegt schon darin, dafs jedes Urteil von den anderen erkennenden Subjekten Zustimmung fordert, implizite ausgesprochen, dafs sich ein jedes der erkennenden Subjekte zu der zu erkennenden transsubjektiven Welt in demselben gesetzmäfsigen Verhältnis befindet wie alle übrigen. — Es ist hier nicht meine Aufgabe, diesen Satz von der konstanten Gesetzmäfsigkeit zwischen dem Erkennen und der transsubjektiven Welt in seiner psychologischen und metaphysischen Tragweite zu entwickeln. Denn hierüber ist, wenn ich mir über die Bedeutung der Seinsgültigkeit Rechenschaft gebe, unmittelbar nichts ausgemacht.

8. Ich will jetzt das transsubjektive Minimum, das ich an jedes beliebige Urteil geknüpft gefunden habe, kurz zusammenfassen. Zuerst ist mit jedem Urteil — wenn ich von den nur im unvollkommenen Sinne als Urteile zu bezeichnenden Konstatierungen des eigenen Bewufstseinsinhaltes absehe — ein transsubjektiver Gegenstand direkt gemeint, und dieser transsubjektive Gegenstand hat seine Existenz entweder in den Bewufstseinssphären und Bewufstseinsvorgängen der übrigen Menschen oder in dem aufsermenschlichen (also vom Standpunkte des menschlichen Bewufstseins aus unbewufsten) Transsubjektiven oder in beiden Gebieten zugleich. Aufser diesem direkt gesetzten transsubjektiven Gegenstande ist nun noch mancherlei Transsubjektives in jedem Urteile implizite mitgesetzt. Dieses mitgesetzte Transsubjektive verteilt sich auf die Seite der Allgemeingültigkeit und die der Seinsgültigkeit, während der direkt gesetzte transsubjektive Gegenstand zu der Seinsgültigkeit gehört, deren Kern er ausmacht. Implizite mitgemeint ist nun in jedem Urteile, insofern es allgemeingültig ist, erstlich die Existenz einer unbestimmten Menge erkennender Subjekte und zweitens die Gleichheit in der

Gesetzmäfsigkeit des erkennenden Verhaltens sämtlicher Subjekte. Insofern nun endlich jedes Urteil seinsgültig ist, besteht das implizite Mitgemeinte in der konstanten Gesetzmäfsigkeit, welcher das Verhältnis zwischen dem Erkennen überhaupt und der zu erkennenden transsubjektiven Sphäre unterworfen ist.

Die Forderung dieses transsubjektiven Minimums ist es nun eben, was sich mit der logischen oder sachlichen Notwendigkeit deckt (vgl. S. 143). Einerseits ist jede Vorstellungsverknüpfung, mit der das eben dargestellte transsubjektive Minimum gemeint ist, stets von dem oben beschriebenen Bewufstsein sachlichen Zwanges begleitet. Und umgekehrt bezieht sich dieser eigenartige sachliche Zwang ohne Ausnahme immer auf einen transsubjektiven Inhalt. Wenn ich sage, dafs die Natur der Sache mich etwas anzunehmen nötige, so ist damit nie etwas andres als die Annahme eines transsubjektiven Inhaltes gemeint. Und zwar ist das Minimum dieses Inhaltes in dem eben von mir Dargelegten ausgesprochen.

Erinnern wir uns an die Faktoren, die im zweiten Abschnitte als unerfahrbar, aber als häufiger Vermischung mit der Erfahrung ausgesetzt, bezeichnet wurden, so ergibt sich, dafs wir den meisten und wichtigsten von ihnen schon hier in dem transsubjektiven Minimum begegnet sind. Wenn ich z. B. die Notwendigkeit und Allgemeinheit nicht besonders als Faktoren des transsubjektiven Minimums hervorgehoben habe, so sind sie doch in der Gesetzmäfsigkeit, die in mehrfachem Sinne zum transsubjektiven Minimum gehört, wie sich leicht nachweisen liefse, als Bestandteile enthalten. Man sieht also, in wie vielfacher Hinsicht selbst das schlichteste Urteil ins Unerfahrbare geht. Der zweite Abschnitt gab nur im allgemeinen eine Vorstellnng von der überraschenden Menge des Unerfahrbaren, die selbst mit den einfachsten Denkakten gesetzt ist. Jetzt hingegen ist das Unerfahrbare, das zum mindesten in jedem Urteile gemeint und mitgemeint ist, genau abgegrenzt.

Auch dies ist jetzt schon klar, dafs nicht jedes Urteil sich auf eine gesetzmäfsige Verknüpfung als den *direkten Gegenstand* seines Erkennens bezieht. Keines der von mir bis jetzt angeführten Beispiele hat eine solche Verknüpfung zum *Gegenstande*. Nur soviel ist jedem Urteil unentbehrlich, dafs die ge-

setzmäfsige Verknüpfung in der vorhin bezeichneten Weise implizite mitgemeint wird. Auf die verschiedene Stellung zu der gesetzmäfsigen Verknüpfung wird sich später ein Hauptunterschied der Urteile gründen.

B. Weitere Ausführungen zur Lehre vom transsubjektiven Minimum.

9. Wie weit das transsubjektive Minimum durch die von der logischen Notwendigkeit geleitete Erkenntnis überschritten werden kann, läfst sich von vornherein nicht bestimmen. Über die transsubjektive Grenze nach obenhin sagt die logische Notwendigkeit zunächst nichts aus. Es wird eben darauf ankommen, zweckentsprechende logische Verknüpfungen wirklich zu bilden und zu sehen, wie weit und wie tief uns dieselben das Transsubjektive aufschliefsen, wie weit ihre zwingende Kraft für das Transsubjektive reiche. Genug, das Reich des Transsubjektiven ist prinzipiell erschlossen, und es gilt nun, die Kraft der logischen Notwendigkeit zu erproben, durch Bethätigung des logischen Verknüpfens zu sehen, wie weit ihre Machtsphäre in das Transsubjektive hineinreiche. Vielleicht stöfst sie sehr bald auf unüberwindliche Grenzen, vielleicht vermag sie unter Schwierigkeiten und Einschränkungen eine gute Strecke weit vorwärts zu kommen, vielleicht dringt sie mühelos in das Innerste der Welt — dies alles bleibt vorderhand dahingestellt. Das Prinzip der logischen Notwendigkeit in seiner allgemeinsten Fassung sagt hierüber nicht das mindeste aus. Die allgemeine Fassung dieses Prinzips kann nur diejenigen positiven Faktoren enthalten, aus denen das Prinzip selbst in den einfachsten Fällen seiner Anwendung besteht. Wieviel oder wie wenig das Streben nach Erkenntnis des Transsubjektiven durch dieses Prinzip erreichen könne, ist eine Frage, zu deren Beantwortung weitere Erwägungen gehören. Diese Frage wird im siebenten Abschnitte, der von den Grenzen des menschlichen Erkennens handelt, erörtert werden.

Nach dem Bisherigen liegt sonach in der logischen Notwendigkeit keineswegs der Sinn, dafs sie ein vollkommenes Abbild einer im Transsubjektiven enthaltenen Notwendigkeit wäre; noch viel weniger aber soll mit ihr gesagt sein, dafs die logische Notwendigkeit in ihrer Substanz mit der Notwendigkeit des Seienden identisch sei. Von dieser HEGELschen Überspannung habe ich mich völlig ferngehalten. Sondern wenn ich sage, dafs das logisch Notwendige eo ipso transsubjektive Bedeutung habe, so soll damit nur gesagt sein, dafs jede logisch notwendige Verknüpfung unter allen Umständen ein transsubjektives Sein in dem Sinne des vorhin begrenzten Minimums verbürge. Es ist hiernach nicht einmal nötig, dafs durch die logische Notwendigkeit an dem transsubjektiven Gegenstande irgendwelche bestimmte, in ihrer Besonderheit direkt angebbare notwendige Beziehungen erkannt werden; sondern es wäre jener Forderung auch dann schon Genüge geleistet, wenn der transsubjektive Gegenstand, abgesehen von der Bestimmung, dafs er zu allen erkennenden Subjekten in einem konstant gesetzmäfsigen Verhältnisse stehen müsse, und abgesehen von der weiteren Bestimmung, dafs er, sei es zu den übrigen Bewufstseinssphären, sei es zu dem aufsermenschlichen Transsubjektiven gehöre, gänzlich unbestimmt und unbekannt bliebe. Es ist also, indem ich der logischen Notwendigkeit transsubjektive Gültigkeit zuschreibe, völlig unbestimmt gelassen, in welchem Umfange und bis zu welcher Tiefe das Transsubjektive durch die logische Notwendigkeit erkannt werden könne, und worin die Qualität des transsubjektiven Seins zu bestehen habe. Es kann den bisherigen Bestimmungen daher der Materialist ebenso zustimmen wie der Idealist, der bei den Erscheinungen stehen bleibende Naturforscher ebensosehr wie der spekulative Metaphysiker. Zugleich glaube ich mit dieser Auffassung von der transsubjektiven Bedeutung der logischen Notwendigkeit den wahren Kern, der in HEGELS Lehre von der objektiven Natur der Begriffe und überhaupt von der Identität des Denkens und Seins liegt, nach der erkenntnistheoretischen Seite getroffen zu haben. Metaphysisch betrachtet, mögen vielleicht in jener HEGELschen Lehre noch andere Wahrheiten enthalten sein.

Wenn hiernach die manchen spekulativen Richtungen eigentümliche Gleichsetzung des Denkens und Seins abgelehnt ist, so

ergibt sich anderseits schon hier auch die Unhaltbarkeit einer nach der entgegengesetzten Seite hin liegenden, besonders bei den Empiristen beliebten Einseitigkeit. Vor allem in der Gegenwart findet man häufig die Auffassung vertreten, dafs das Denken lediglich im Verallgemeinern, im Aufzeigen von Ähnlichkeiten und Unterschieden, im Unterordnen der unbekannten, neuen Fälle unter alte, bekannte Vorstellungen bestehe. So zieht sich z. B. durch SPENCERS Philosophie der Gedanke hindurch, dafs das Erkennen vom niedrigsten bis zum höchsten Schritte ein Feststellen von Übereinstimmungen und Nichtübereinstimmungen sei. Alle Fortschritte der Erkenntnis sollen nichts andres sein als successive Einschliefsungen von speziellen Wahrheiten in allgemeine, und von allgemeinen Wahrheiten in noch allgemeinere. Das Verstehen und Erklären der Naturerscheinungen führt er darauf zurück, dafs der neue, zu erklärende Fall einer Klasse bereits bekannter Fälle eingereiht werde. Er sagt geradezu: Erkennen ist dasselbe wie Klassifizieren oder Zusammenordnen des Gleichen und Trennen des Ungleichen.[1]) Ähnlich, nur schärfer, äufsert sich AVENARIUS in seinem Schriftchen „Philosophie als Denken der Welt gemäfs dem Prinzip des kleinsten Kraftmafses". Alles Begreifen ist ihm ein Zurückführen der neuen Vorstellungen auf alte, ein Umwandeln des Unbekannten in ein Bekanntes, und zwar mufs diejenige Vorstellung, die das Bekannte enthält, eine Allgemeinheit bedeuten. So ist also das Begreifen ein Unterordnen von Unbekanntem unter bekannte Allgemeinbegriffe.[2]) Und dies gilt ihm nicht etwa nur als eine vorläufige und blofs formelle Bestimmung des Begreifens, sondern es soll damit das Wesentliche des Begreifens genügend ausgedrückt sein.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, dem Wahren, das in dieser Ansicht vom Erkennen liegt, nachzugehen. Nur darauf kommt es mir hier an, hervorzuheben, dafs, wenn auch mit jener Ansicht eine Seite am Erkennen getroffen sein mag, damit doch Kern

[1]) SPENCER, *Grundlagen der Philosophie.* Übersetzt von VETTER. S. 69—73. S. 138 ff. So definiert auch MILL die Induktion (worin sich ihm ja das wissenschaftliche Denken erschöpft) als Verallgemeinerung aus der Erfahrung (*Logik.* I. Bd. S. 331.).

[2]) RICHARD AVENARIUS, *Philosophie als Denken der Welt gemäfs dem Prinzip des kleinsten Kraftmafses.* Leipzig 1876. S. 10. 14.

und Sinn des Erkennens auch nicht einmal berührt ist. Gerade der transsubjektive Charakter, durch welchen, wie wir wissen das Erkennen erst zum objektiven Erkennen wird, läfst sich aus dem blofsen Verallgemeinern, aus dem Unterordnen des Unbekannten unter Bekanntes auch nicht entfernt rechtfertigen. Wäre das Erkennen nur das, wozu es Spencer, Avenarius u. a. machen wollen, so würde es kein Mittel besitzen, um auch nur den kleinsten Schritt in das Transsubjektive hinauszuwagen. Es ist nicht abzusehen, wie das Aufsuchen von Ähnlichkeiten und Unterschieden, das Einordnen der neuen Thatsachen unter bekannte Begriffe, wenn ich es auch noch so sehr ins allgemeine treibe, mir an irgend einem Punkte das Recht geben solle, zu dem Erfahrenen ein Unerfahrbares, zu dem Gegebenen ein Nichtgegebenes, sondern nur Gefordertes hinzuzudenken. Wie will ich aus blofser Verallgemeinerung z. B. auch nur dies rechtfertigen, dafs trotz der Unterbrechung, die das Wahrnehmungsbild dieses Hauses infolge des Schliefsens meiner Augen in meinem Bewufstsein erfährt, dennoch die nach dem Wiederöffnen der Augen wieder auftretende Erscheinung desselben Hauses als durch ein kontinuierliches Beharren mit seiner vorher dagewesenen Erscheinung verbunden gedacht werden müsse? Mag ich die Ähnlichkeiten und Unterschiede, die mir das in der Erfahrung Gegebene darbietet, nach allen nur möglichen Richtungen einander neben-, über- und unterordnen, so werde ich durch diese Operation doch nirgends berechtigt, mir die Pausen, während deren die verschiedenen Erscheinungen in meinem Bewufstsein absolut nicht vorhanden sind, irgendwie durch unerfahrbare Elemente ausgefüllt zu denken. Die „Interpolation" der Erfahrung ist durch die Verallgemeinerung ebensowenig gegeben wie das Jenseits des Bewufstseins durch das Bewufstsein. Oder um ein andres Beispiel zu wählen: ich möchte z. B. wissen, wie ich es auf dem Wege der Verallgemeinerung rechtfertigen soll, dafs ich gewisse Komplexe von Gesichts-, Gehörs- und Tasteindrücken auf das zu Grunde liegende Dasein anderer, mir prinzipiell ähnlicher bewufster Subjekte deute. Es bliebe mir nur übrig, die Wahrnehmungen, die ich von den auftauchenden und verschwindenden Menschenbildern habe, nach allen möglichen Richtungen zu vergleichen; diese Wahrnehmungen dagegen auf dauernd für sich bestehende be-

wufste Subjekte zu beziehen, liegt gänzlich aufserhalb des Sinnes und der Fähigkeit des Verallgemeinerns. In dem Bereiche des Verallgemeinerns finden sich keine Wegweiser, die nach der Ferne des Transsubjektiven hinzeigten.

Mit allem Bisherigen ist noch keine Entscheidung über die verschiedenen psychologischen Erklärungen des Erkenntnisvorganges gegeben. Doch ist mit dem Bisherigen wenigstens soviel gesagt, dafs jede psychologische Erörterung des Erkenntnisaktes, die den transsubjektiven Sinn, den logischen Nerv des Erkennens übersieht, von vornherein verfehlt ist. Wie dieser logische Nerv des Erkennens psychologisch zu erklären sei, ist eine Frage, deren Lösung durch die bisherigen erkenntnistheoretischen Betrachtungen nicht gegeben ist. Dagegen ist auf Grund derselben schon hier von der Psychologie wenigstens soviel zu fordern, dafs sie an dem Erkennen die hervorgehobene logische und transsubjektive Beschaffenheit als den wesentlichsten und daher der Erklärung ganz besonders bedürftigen Faktor anerkenne. Wenn man in der Psychologie HERBARTS, STEINTHALS, SPENCERS, der Positivisten u. a. findet, dafs sie in den Untersuchungen über das Erkennen den mit ihm verknüpften logischen oder sachlichen Zwang, das Meinen und Setzen eines Transsubjektiven nicht ins Auge fassen oder gar ausdrücklich in Abrede stellen, so ist es eben, so sehr sie dies auch glauben mögen, nicht das objektive Erkennen, worauf sich ihre psychologischen Bemühungen richten, sondern in Wahrheit ein entnervtes, bedeutungsloses, kapriziös regelmäfsiges Verbinden von Vorstellungen, an dem niemand, der es durchschaut, etwas gelegen sein kann. Wer einmal die logische Notwendigkeit und ihre Bedeutung begriffen hat, der merkt bei dem Lesen derartiger psychologischer Betrachtungen auf Schritt und Tritt, dafs sie bei allem fein Gesponnenen und teilweise Richtigen doch im Grunde an dem Ziele vorbeischiefsen.

10. Der Leser wird sich schon längst gesagt haben, dafs, was ich als „Verknüpfung der Vorstellungen mit dem Bewufstsein der logischen und sachlichen Notwendigkeit“ bezeichnete, mit dem, was man Denken nennt, vollkommen zusammenfällt. Wenn ich nicht gleich von Anfang an diese kurze Bezeichnung einführte, so geschah dies darum, weil ich von der besondern Be-

schaffenheit des neuen Erkenntnisprinzips ausgehen wollte. Wir werden späterhin noch weitere wesentliche Seiten des Denkens kennen lernen, bis jetzt sind in ihm, indem ich im wesentlichen rekapituliere, folgende Faktoren zusammengefafst.

Indem sich die logische Notwendigkeit nur an Vorstellungs-verknüpfungen heftet (S. 141), so ist damit eo ipso auch das Denken als eine verknüpfende Thätigkeit bezeichnet. Dies erfährt jedermann auch durch direkte Betrachtung seiner Denkakte. Es ist eine Vorstellung gegeben, zu der nun in zeitlicher Succession eine andre als zu jener gehörig hinzutritt. Jeder Denkakt ist eine in zeitlicher Succession geschehende Hinzufügung einer Vorstellung zu einer vorher vorhandenen. Zu jedem Denkakte gehören diese beiden Glieder: eine einfach vorhandene und eine als dazu gehörig hinzugefügte Vorstellung. Nur ein andrer Ausdruck für dieselbe Sache ist es, wenn man das Denken als diskursiv bezeichnet. Hiermit soll keineswegs ausgeschlossen sein, dafs nicht auch simultane Thätigkeiten im Denken vorkommen. Davon wird später die Rede sein. Hier läfst sich nur soviel sagen, dafs, wieviel Simultanes auch das Denken enthalten mag, dasselbe jedenfalls nur in der Form von Bestandteilen, Gliedern oder — allgemeiner gesagt — Momenten des diskursiven, in zeitlicher Verknüpfung fortlaufenden Denkens vorkommen kann. Nie kommt ein simultaner Denkakt für sich vor.

Ferner wird, wenn es richtig ist, dafs logisches Verknüpfen und Denken sich decken, jeder Denkakt die Form des Urteiles haben. Ich kann nämlich in meinem Bewufstsein abgesehen von der Urteilsform schlechterdings nichts ausfindig machen, was als logisch oder sachlich notwendig aufträte. Denn wenn allerdings alle Folgerungen, Schlüsse, Beweise das Bewufstsein der logischen Notwendigkeit begleitet, so verlaufen diese doch sämtlich in Urteilen und fassen sich in Urteilen zusammen. Verläuft sonach das logische Verknüpfen stets in der Form des Urteils, so wird sich natürlich auch, wenn logisches Verknüpfen und Denken sich decken, das Denken ausschliefslich in der Form des Urteils bewegen müssen. Und dies bestätigt sich durch die direkte Betrachtung des Denkens auf den ersten Blick. Weder gibt es einen Denkakt, der sich in etwas Primitiverem,

als das Urteil ist, bewegte, noch gibt es einen, der in einer qualitativ höheren Form verliefe. Ein bloſser Begriff ist kein Denkakt; mache ich einen Begriff als solchen zum Gegenstande meines Denkens, so löse ich ihn sofort in ein Urteil, in seine Definition auf. Und wenn anderseits das Denken in Schlüssen und Beweisen seine Vollendung findet, so ist, wie schon angedeutet wurde, erstlich in diesen verwickelten Denkvorgängen kein Bestandteil zu entdecken, der nicht Urteil wäre, und zweitens tritt auch die Verknüpfung dieser Bestandteile selbst, die Verknüpfung der das Ganze zusammensetzenden Urteile (also die conclusio, das Beweisergebnis) wieder in der Form eines Urteiles auf.

Weiter ist in der Bedeutung des „Denkens" das Bewuſstsein der logischen und sachlichen Notwendigkeit eingeschlossen. Jeder vom Denken vorgenommenen Verknüpfung wohnt dieses Bewuſstsein inne, daſs infolge der Natur der Sache nur so und nicht anders verknüpft werden könne. Und hiermit wieder sind, wie wir wissen, jedwedem Denkakte die beiden Seiten der Allgemeingültigkeit und Seinsnotwendigkeit zugeschrieben; und nach beiden Seiten kommt dem Denken transsubjektive Bedeutung in dem oben beschriebenen Sinne zu. Es ist daher auch nur ein andrer Name, wenn ich die logische Notwendigkeit als Denknotwendigkeit bezeichne. — Diese Faktoren also sind es, die bis jetzt in dem Ausdrucke „Denken" zusammengefaſst werden.

Durch diese Zusammenfassung in dem Ausdrucke „Denken" rückt auch der Name „logische Notwendigkeit" in eine bessere Beleuchtung. Dieser Name wurde schon mit Rücksicht darauf gewählt, daſs es eben das Denken ist, was die von der Natur der Sache ausgehende Nötigung spürt und ausspricht. Ich hatte bei jener Wahl nämlich im Auge, daſs der Ausdruck „logisch" an den des „Denkens" aufs engste geknüpft ist, so daſs alles spezifisch durch das Denken Geleistete logisch genannt werden kann. Die Operationen des Denkens heiſsen logische Operationen; so kann ich auch die aus dem Denken entspringende Notwendigkeit als logische Notwendigkeit und die dadurch entstehende Gewiſsheit als logische Gewiſsheit bezeichnen. Es hat sonach hier der Ausdruck „logisch" nicht, wie häufig, den Sinn eines

gewissen Gegensatzes zu „sachlich“ oder „real“. Oft nämlich wird alles, was lediglich aus den formalen, von der Wirklichkeit absehenden Bedingungen des Denkens entspringt, mit dem spezifischen Namen des Logischen belegt. Das Logische gewinnt dadurch eine gewisse herabgewürdigte Bedeutung; es ist ihm der Beigeschmack des die Wirklichkeit des betreffenden Inhalts nicht Garantierenden oder gar des Unwirklichen zugemischt. Dies ist hier nun durchaus nicht der Fall. Hier heifst logisch alles durch das volle, ganze Denken Geleistete; das Denken ist aber diejenige Bewufstseinsfunktion, die uns mit sachlicher Notwendigkeit der transsubjektiven Realität versichert. Für uns ist also das Sachliche und Reale in den Begriff des Logischen mit eingeschlossen. — Wie sich das Denken, um seinen transsubjektiven Zweck zu erreichen, zur Erfahrung verhalten müsse, wissen wir hier noch nicht. Wenn sich nun später, wie dies denn auch der Fall sein wird, herausstellen sollte, dafs das Denken nur im engsten Anschlufs an die Erfahrung uns der transsubjektiven Wirklichkeit mit sachlichem Zwange gewifs werden lassen kann, so würde damit in den Begriff der logischen Notwendigkeit auch die stete Beziehung auf die Erfahrung und der Einklang mit dieser aufgenommen sein.

Besonders wichtig aber wird der Name des Logischen insofern, als er dem natürlichen Sprachgefühle gemäfs gerade die Seite am Denken hervorhebt, dafs durch dasselbe für den Denkenden Sinn und Vernunft in die Sache kommt, dafs es beim Denken in ihm gleichsam hell wird und die Sache in das Licht einer Art von Rechtfertigung tritt. Wenn die einzigartige Erleuchtung, die vom Denken eben dadurch ausgeht, dafs mir darin die von der Natur und Bedeutung der Sache herkommende Nötigung bewufst wird, durch irgend eine Bezeichnung recht treffend ausgedrückt wird, so kann das nur die des Logischen sein.

Ich will damit jene engere Bedeutung des Wortes „logisch“ keineswegs verboten haben, wonach es sich auf dasjenige bezieht, was aus dem von der Wirklichkeit abgetrennten oder „formalen“ Denken entspringt. So gebraucht es Kant vielfach, wenn er den Satz vom Widerspruch einen logischen Grundsatz nennt oder von der logischen Möglichkeit, logischen Wirklichkeit, logischen Wahr-

heit spricht, womit er überall den Sinn verbindet, dafs dies alles zur objektiven Wahrheit nicht hinreichend sei.[1]) In demselben Sinne sagt DROBISCH, dafs das logische Denken nur die formale Wahrheit verbürge und also Falsches dennoch logisch gedacht sein könne.[2]) Und so hört man oft äufsern, dafs etwas logisch richtig, aber thatsächlich unwahr sei, dafs gewisse Gedanken blofse logische Möglichkeiten, aber keine Beweise seien, u. dgl. Selbst den erkenntnistheoretischen Erörterungen soll es keineswegs verboten sein, den Ausdruck „logisch" in diesem Sinne anzuwenden. Es wird sich sogar an einem gewissen Punkte der Erkenntnistheorie die Aufgabe ergeben, die Formen und Gesetze, denen das „blofse" Denken, d. h. das von der bestimmten Wirklichkeit absehende Denken unterworfen ist, darzulegen. Dort wird man es mit dem Logischen in dem herabgeminderten Sinne des „nur" Logischen zu thun bekommen; und es wird dieses Logische passend als das formale Logische bezeichnet werden dürfen. Damit ist jedoch nicht unverträglich, den Begriff des Logischen zugleich in dem vollen und reicheren Sinn zu gebrauchen, wonach er alles vom Denken Geleistete bezeichnet.

11. So haben wir denn durch eine Umschau unter unsren thatsächlichen Bewufstseinsvorgängen ein Prinzip für das transsubjektive Erkennen gewonnen. Ich nenne es das Prinzip der logischen Notwendigkeit oder der Denknotwendigkeit. Ebensogut könnte es einfach das Prinzip des Denkens heifsen.

Dieses Prinzip haben wir weder durch einen Beweis gewonnen, noch aber auch hat es sich uns in seiner Allgemeinheit innerlich unmittelbar offenbart, sondern wir haben es von Einzelthatsachen unsres Bewufstseins aus erfafst. Wie war aber der Übergang von hier zu einem allgemeinen Prinzip möglich? Es wäre ein verkehrtes Unternehmen gewesen, zu diesem Zwecke alle einzelnen Fälle in meinem Bewufstsein, wo sich mir eine logische Notwendigkeit kundthut, überblicken zu wollen; dies ist einfach unmöglich. Ebenso verfehlt aber wäre es ge-

[1]) KANT, *Kritik der reinen Vernunft.* 2. Aufl. S. 192. — *Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf.* WW. (Ausgabe von ROSENKRANZ und SCHUBERT) I. Bd. S. 569. — *Logik.* WW. III. Bd. S. 219 ff.

[2]) MORITZ WILHELM DROBISCH, *Neue Darstellung der Logik.* 4. Aufl. Leipzig 1875. S. 7.

wesen, von einigen oder sehr vielen Fällen unter der Voraussetzung auszugehen, dafs dasjenige, als was sich mir in diesen Fällen die logische Notwendigkeit zeige, sich auch in den übrigen Fällen wiederholen werde. Denn zu einer solchen Voraussetzung habe ich hier, wo das Denken und seine Methodik erst in ihrer Berechtigung dargethan werden sollen, kein Recht. Soll die Denknotwendigkeit überhaupt als ein Erkenntnisprinzip aufgestellt werden, so ist dies nur dadurch möglich, dafs sich uns dieses Prinzip als eine innere Erfahrung kundthut. Nur geschieht dies eben nicht in der Weise, dafs uns das Prinzip in reiner, isolierter, für sich gegebener Allgemeinheit innerlich erschiene. Solche „Offenbarungen“ finden wir in unsrem Bewufstsein nicht. Sondern es bleibt nur die Möglichkeit übrig, dafs uns in den einzelnen, speziellen Fällen der Denknotwendigkeit, gleichsam darin untrennbar eingeschlossen, das Prinzip in seiner Allgemeinheit zum Bewufstsein komme. Und dies findet denn auch wirklich statt. Wenige Beispiele von Denknotwendigkeiten genügen, um sich daran das allgemeine Prinzip zum Bewufstsein zu bringen; vorausgesetzt, dafs man nur den nötigen Grad von Selbstbesinnung anwendet. Insonderheit fanden wir, dafs der unerläfsliche transsubjektive Gehalt, der durch dieses Prinzip gemeint und erkannt wird, an jedem beliebigen einfachen Urteile zum Bewufstsein gebracht werden kann. Will ich freilich über die Leistungsfähigkeit des Denkens, über die Bedingungen und Schranken derselben, über Gewifsheit und Ungewifsheit des Erkennens u. dgl. etwas Prinzipielles feststellen, so wird ein weit gröfserer Reichtum von Erfahrungen, die das Denken an sich selbst macht, zu Grunde gelegt werden müssen. Zunächst ist die Tragweite des Denkens ganz unbestimmt gelassen (vgl. S. 159).

Ich halte diese Darlegungen nicht für überflüssig. Denn wenn bei irgend einem objektiven Wissenssatze der Weg, auf dem wir zu ihm gelangen, mit Sorgfalt Schritt für Schritt aufgeklärt zu werden verdient, so wird dies ganz besonders nötig sein, wo es sich um das bei weitem wichtigste von den Prinzipien des objektiven Erkennens handelt. Man hat sich bei der Erörterung darüber, auf welchem Grunde der Gewifsheit unser Vertrauen auf das logische Erkenntnisprinzip ruhe, weit weniger vor allzu grofser Ausführlichkeit, als vielmehr davor zu hüten, dafs

man manches, was nicht selbstverständlich ist, doch dafür halte und einfach übergehe. — Ich verweise hier noch auf die ähnliche Art, wie wir beim ersten Erkenntnisprinzipe den Übergang von den einzelnen Erfahrungen zur Form des Prinzips machten (S. 54 f.).

Wir werden durch spätere Untersuchungen finden, dafs es aufser dem logischen Erkenntnisprinzipe nur noch eine einzige Quelle für das transsubjektive Erkennen gebe, dafs diese in der moralischen Gewifsheit bestehe, dafs jedoch dieses Erkenntnisprinzip dem logischen an Wert unvergleichlich nachstehe und aufserdem stets nur unter wesentlicher Zuhilfenahme des logischen Prinzips in der Wissenschaft etwas ausrichten könne. Unter Voraussetzung dieser unerheblichen Einschränkung darf ich sagen, dafs das objektive Erkennen von Anfang bis zu Ende einen logischen Charakter habe und, so verschiedenartig zunächst auch die Kriterien der Gewifsheit aussehen mögen, doch letzten Grundes überall auf das logische Kriterium zurückzuführen sei. Wir brauchen nicht etwa zu HEGEL und anderen Philosophen, die an ein metaphysisches Wissen aus reiner Vernunft glauben, zu greifen, um auf die Zustimmung zu dieser Behauptung zu treffen, sondern sie wird selbst von solchen Denkern zugestanden, die sich möglichst enge an die gegebenen Erscheinungen anschliefsen und die logischen Spekulationen über das Wesen der Dinge entweder gar nicht oder nur in sehr eingeschränktem Mafse zugeben. So zeigt z. B. WUNDT, dafs alle objektive Gewifsheit schliefslich auf dem Denken oder genauer auf der Verarbeitung der Wahrnehmungen durch das logische Denken beruhe.[1] Und ähnlich hebt RIEHL, der zum Positivismus neigt, hervor, dafs die wissenschaftliche Erfahrung — worunter er eben das wissenschaftliche Erkennen versteht — durchaus das Gepräge der Denkthätigkeit an sich trage, indem sie nichts andres als die logische Erscheinung der Wirklichkeit sei.[2] Allein sowohl die spekulativen als auch die mehr empiristischen Philosophen versäumen es meistenteils, sich Rechenschaft zu geben, in welchem Sinne und Grade auch das einfachste Denken die Erfahrung überschreite

[1] WUNDT, *Logik.* S. 379 ff. 386.
[2] RIEHL, *Kriticismus.* II. Bd. S. 220 ff. 263.

oder transsubjektive Bedeutung habe. Die spekulativen Denker, haben wohl die richtige Einsicht, dafs alle einigenden, verknüpfenden, ordnenden Begriffe nicht der Erfahrung, sondern nur der selbstthätigen Intelligenz entstammen können; allein sie sind doch meist weit entfernt von einer strengen Abgrenzung der reinen Erfahrung und der vom Denken hinzupostulierten transsubjektiven Elemente, und überhaupt pflegen sie das Plus, das vom Denken zur Erfahrung hinzugethan wird, weit mehr sozusagen in Bausch und Bogen und in der Weise eines allgemeinen und oft viel zu kühnen Vertrauens auf die Macht des Denkens, als in sorgfältiger und vorsichtiger Analyse zu behandeln. Die empiristischen Philosophen wieder begnügen sich meist mit dem allerdings richtigen Gedanken, dafs das Denken in die Wahrnehmungen, Erfahrungen oder Erscheinungen Beziehung und Ordnung hineinbringe, vermeiden aber in ängstlicher Scheu vor allem, was irgendwie einer Überschreitung der Erfahrung ähnlich sieht, die rücksichtslose Beantwortung der Frage nach den unerfahrbaren Elementen, die das Denken ebendamit zur Erfahrung hinzubringe. Viele von ihnen, wie WUNDT, heben wohl den prinzipiellen Unterschied der logischen Verknüpfung von der blofsen Association der Vorstellungen hervor; allein es mangelt ihnen die Einsicht, dafs dieser prinzipielle Unterschied in erster Linie in der dem Denken innewohnenden unvergleichlichen Überzeugung von der sachlichen oder transsubjektiven Notwendigkeit liege. Sie sprechen von der Spontaneität des Denkens, seiner Allgemeingültigkeit, der logischen Evidenz und manchem andren, lassen aber dabei den springenden Punkt, die transsubjektive Geltung, aufser acht. So hat man immer das Gefühl, dafs dem Denken, von dem sie sprechen, die eigentliche Potenz fehlt.

Am fernsten von der Wahrheit bleiben aber diejenigen Empiristen, die das Denken, der reinen Erfahrung zuliebe, um alle Selbständigkeit bringen wollen. Möchten doch einmal die Positivisten einen so einfachen Satz, wie etwa: jetzt scheint die Sonne, vornehmen und zeigen, dafs sich der genaue Sinn dieses Satzes aus lauter intersubjektiven Elementen herstellen lasse! Was ich über das transsubjektive Minimum dargelegt habe, erscheint mir von so zwingender Klarheit, dafs ich das Vertrauen habe, es müfsten die Positivisten, wenn sie sich nur die Mühe

nehmen wollten, jenen Darlegungen zu folgen, und wenn sie nur einer genügend scharfen und vorurteilslosen Selbstbesinnung fähig sind, sofort zum Insichgehen und zum Aufgeben ihres Standpunktes gebracht werden.

12. Noch eine Frage sei hier aufgeworfen, die durch das über das transsubjektive Minimum Gesagte dringend nahegelegt wird und eine weit über den gegenwärtigen Gegenstand hinausreichende Tragweite besitzt. Einer unbefangenen Betrachtung kann es nicht zweifelhaft sein, dafs diejenigen Faktoren, die ich im transsubjektiven Minimum zusammengefafst habe, nicht in jedem Denkakte mit vollem und klarem Bewufstsein vorkommen. Wenn ich sage: dieses Haus gehört mir, so denke ich in den meisten Fällen weder ausdrücklich an die Existenz der vielen erkennenden Subjekte, noch an die gleiche Gesetzmäfsigkeit, der ihr Erkennen unterworfen ist, noch auch daran, dafs dem Hause etwas Transsubjektives aufserhalb des Bewufstseins aller erkennenden Subjekte entspricht, noch endlich auch an die konstante Gesetzmäfsigkeit, die zwischen dem Erkennen und dem transsubjektiven Gegenstande bestehen mufs. Es würde, wenn dies alles in jedem Denkakte ausdrücklich bewufst sein sollte, damit dem Bewufstsein eine Kompliziertheit und Vielseitigkeit des in jedem Denkakte simultan zu Leistenden aufgebürdet werden, wie dies durch die unbefangene Selbstwahrnehmung auch nicht entfernt bestätigt wird. Anderseits jedoch steht unumstöfslich fest, dafs jeder Denkakt das bezeichnete transsubjektive Minimum meine, dafs mit jedem Urteil das, was ich im transsubjektiven Minimum auseinandergelegt habe, gesagt sein solle. Daher kann sich die Sache doch auch nicht so verhalten, dafs in dem Bewufstsein eines Denkaktes von dem Gedankeninhalte des transsubjektiven Minimums absolut nichts enthalten wäre, dafs also die Richtung des Denkens auf das transsubjektive Minimum schlechtweg ins Unbewufste fiele. Denn wäre dies der Fall, so könnte unmöglich der Sinn, das Gemeinte, Gewollte eines jeden Denkaktes in dem transsubjektiven Minimum liegen. Wie also haben wir uns den im transsubjektiven Minimum ausgedrückten Gedankeninhalt in seinem Verhältnis zu dem jeweilig denkenden Bewufstsein vorzustellen? Ausdrücklich und vollbewufst braucht wenigstens dieser Gedankeninhalt in dem Denk-

akte nicht vorzukommen; anderseits jedoch darf derselbe auch nicht schlechtweg unbewufster Natur sein. Die ausdrückliche Bewufstheit und das schlechtweg Unbewufste desselben widersprechen gleich sehr der unbefangenen Selbstbeobachtung. Wo existiert denn also dieser Gedankeninhalt? Keineswegs werden wir ihn etwa in eine geheimnisvolle Sphäre zwischen Bewufstsein und Unbewufstem versetzen wollen: denn damit wäre ein Mittleres zwischen Bewufstsein und Transsubjektivem, also ein Unding angenommen. Wie also sollen wir uns hier helfen?

Wie sich auch die Sache genauer verhalten möge, so wird es jedenfalls ein tadelloser Ausdruck des Sachverhaltes sein, wenn ich sage: es sei in jedem Denkakte als bewufstem Vorgange jener transsubjektive Gedankengehalt zum mindesten insofern enthalten, als wir, sobald wir uns auf den Sinn des Denkaktes besinnen, sobald wir uns über den mit ihm gesagt sein sollenden Inhalt Rechenschaft geben, jenes transsubjektiven Gedankenminimums als des damit gemeinten Sinnes und Inhaltes ausdrücklich bewufst werden. Der transsubjektive Gedankeninhalt steckt in der Regel nicht ausdrücklich in meinem Bewufstsein, wenn ich einen Denkakt vollziehe; doch aber mufs er in dem Bewufstsein jedes Denkaktes insofern gegenwärtig sein, als er jedem Denkakte durch Besinnung auf sich selbst als der durch ihn beabsichtigte Inhalt bewufst wird. Mit diesem „Insofern" ist eine eigene Art von Gegenwart im Bewufstsein ausgedrückt, die sich positiv und geradezu nur schwer beschreiben lassen wird.

Erstlich ist, wie ich schon mehrfach hervorhob, das transsubjektive Gedankenminimum nicht in ausdrücklicher, explizierter Weise in jedem Denkakte, soweit er bewufst ist, gegenwärtig; d. h. es ist weder seine prinzipielle Allgemeinheit als solche, noch auch sind die einzelnen logischen Bestandteile desselben als solche bewufst. Das transsubjektive Minimum braucht also nur implizite, in einer gewissen unentwickelten und eingewickelten Weise im Bewufstsein gegenwärtig zu sein. Konkret und der Sache nach meint mit dem Satze: die Sonne scheint jetzt, der naive Mensch genau dasselbe, wie der erkenntnistheoretisch gebildete. Nur ist, was für diesen expliziert und ausdrücklich vorhanden ist, für jenen in Form

eines verdichteten X im Bewufstsein gegenwärtig. Zweitens aber ist jener transsubjektive Gedankeninhalt, trotzdem er nur implizite im Bewufstsein vorhanden ist, doch in durchaus bestimmter Weise in ihm enthalten. Es wäre verkehrt, zu glauben, dafs jenes unausdrückliche Bewufstsein eine verschwommene, dunkle Beschaffenheit hätte. Wenn ich sage: jetzt scheint die Sonne, so ist von Verschwommenheit und Dunkelheit nichts in meinem Bewufstsein zu entdecken; vielmehr habe ich dabei die Gewifsheit, vollkommen bestimmt zu wissen, was ich sagen will. Man stelle sich einen Menschen vor, der nie ausdrücklich daran gedacht, dafs jedes Urteil im strengsten Sinne allgemeingültig sein wolle; und man stelle sich weiter vor, dafs ihm dies jemand zum erstenmal sage. Da wird er doch wohl, wofern er nur die nötige Fassungskraft hat, in der neuen Einsicht etwas, was er seit jeher in seinen Urteilen mit vollkommener Bestimmtheit gemeint habe, wiedererkennen. Wäre jene Forderung der Allgemeingültigkeit nicht in dem Bewufstsein jedes Denkaktes, trotzdem sie nicht ausdrücklich bewufst ist, doch in vollbestimmter Weise enthalten, so müfste jener Mensch, dem sie zum erstenmale zum Bewufstsein gebracht wird, in ihr etwas Fremdes anstaunen, mit dem er bisher nie zu schaffen gehabt. Statt eines solchen Staunens ruft er aber vielleicht aus: das habe ich ja stets gemeint, nur ist es mir nicht zum Bewufstsein gekommen! Wie könnte er sagen, dafs er die Allgemeingültigkeit u. dgl. seit jeher gemeint habe, wenn diese Forderung nicht in seinem Bewufstsein, wenn auch implizite und verdichtet, doch aber bestimmt vorhanden gewesen wäre?

Was ich soeben dargelegt, ist eine Beschreibung jener eigentümlichen Gegenwart im Bewufstsein, die sich darin ausdrückt, wenn wir sagen: wir haben das transsubjektive Minimum gemeint, es uns aber nicht zum Bewufstsein gebracht. Und nicht nur in diesem Falle, sondern überall, wo wir mit einem Urteile etwas in bestimmter Weise meinen oder sagen wollen, ohne es uns zum Bewufstsein zu bringen, ist jene eigentümliche, schwer zu fassende Gegenwart eines Inhaltes im Bewufstsein gegeben, die ich als ein nicht ausdrückliches, aber bestimmtes Vorhandensein im Bewufstsein charakterisiert habe. Das bestimmte Meinen eines nicht ausdrücklich bewufsten Gegen-

standes enthält den Gedanken dieses Gegenstandes bestimmt im Bewufstsein, nur zu einem X verdichtet, in dem der allgemeine, prinzipielle Inhalt dieses Gedankens erloschen ist. Vielleicht läfst sich die eigentümliche Stellung des Bewufstseins zu diesem bestimmten Meinen eines nicht ausdrücklich bewufsten Gegenstandes noch von folgender Seite aus charakterisieren.

Denken wir uns, wie schon vorhin, den Fall, dafs jemand sich die Allgemeingültigkeit der Urteile nicht zum Bewufstsein gebracht habe. Trotzdem wird er sich doch in jedem Falle, wo man eine seiner Behauptungen bezweifelt, so benehmen, als ob er sich der Allgemeingültigkeit ausdrücklich bewufst geworden wäre. Denn entweder sucht er die lautgewordenen Zweifel als unberechtigt zu erweisen, oder er setzt ihnen Stillschweigen entgegen und will damit zum Ausdruck bringen, dafs jene Zweifel allzu verkehrt und geringfügig seien, als dafs sie das Ansehen seiner Behauptung erschüttern könnten, oder er läfst sich durch die Zweifel bestimmen, seine Behauptung preiszugeben. Alle drei Verhaltungsweisen sind so beschaffen, dafs derjenige, der sich der Allgemeingültigkeit ausdrücklich bewufst ist, nicht anders hätte handeln können. Es macht sich also das Meinen der nicht ausdrücklich bewufsten Allgemeingültigkeit in dem weiteren Erkenntnisverlaufe mit einem Erfolge geltend, den auch das ausdrückliche Wissen von dieser Forderung haben würde. Dasselbe liefse sich auch von den übrigen Seiten des transsubjektiven Minimums zeigen. Der Erfolg, den das blofse Meinen des nicht ausdrücklich bewufsten transsubjektiven Minimums für den weiteren Erkenntnisverlauf und seine Resultate hat, ist derartig, dafs auch ein Erkennen, das überall von dem ausdrücklichen Wissen des transsubjektiven Minimums begleitet wäre, ihn als den seinigen anerkennen könnte. Wenn ich daher frage: welcher Art ist denn ein Gedanke im Bewufstsein gegenwärtig, den ich bestimmt meine, dessen ich mir aber nicht ausdrücklich bewufst bin? so darf ich antworten: mein Bewufstsein besitzt in diesem Falle den Gedanken in seinen konkreten Folgen für das weitere Erkennen, nicht aber in seiner prinzipiellen Allgemeinheit.

Mit dem Bisherigen ist zunächst nur das Negative gesagt, dafs der Gedanke des transsubjektiven Minimums in seiner aus-

drücklichen Gestalt, d. h. als dieses allgemeine und aus diesen bestimmten Faktoren bestehende Prinzip den bei weitem meisten Denkakten als bewufster fehlt; indessen würde sich bei weiterem Verfolgen auch das Positive ergeben, dafs er in ihnen in unbewufster Gestalt vorhanden ist. Wir würden sonach hier zur Annahme eines Unbewufst-Logischen geführt werden. Ich wenigstens kann mir den höchst seltsamen Umstand, dafs ich einen Gegenstand bestimmt meine, den ich nicht ausdrücklich im Bewufstsein habe, nur durch die Annahme erklären, dafs der Gedanke dieses Gegenstandes zwar in voller Bestimmtheit, aber als unbewufst-logische Funktion meinem Bewufstsein zu Grunde liege und irgendwie in dasselbe hineinwirke. Wie könnte ich sonst mehr meinen, mehr sagen wollen, als ich ausdrücklich im Bewufstsein trage? Eben dieses Plus, mit dem das Meinen über das ausdrücklich im Bewufstsein Vorhandene hinausgeht, kann ich mir nur dadurch begreiflich machen, dafs ein Gedankeninhalt als unbewufste Potenz sich auf das Bewufstsein hin geltend macht. Indessen ist es nicht meine Aufgabe, darüber hier ausführlich zu werden. Die Erkenntnistheorie hat jenes unausdrückliche Bewufstsein als ein Faktum zu konstatieren; dagegen ist es streng genommen eine psychologische Angelegenheit, sich auf die Erklärung dieser nicht wegzuleugnenden, aber durchaus rätselhaften Bewufstseinserscheinung einzulassen. Es ist daher auch alles früher Gesagte völlig unabhängig davon, ob der zuletzt angedeutete Erklärungsweg richtig ist oder nicht.

Es ist dies nicht die einzige Stelle, wo wir in dieser Grundlegung der Erkenntnistheorie auf diese eigentümliche Art der Anwesenheit im Bewufstsein treffen, die ich als das bestimmte Meinen des nicht ausdrücklich Bewufsten bezeichnet habe. Vielmehr werde ich auch von allen übrigen Faktoren, die sich mir im Denken aufdecken werden, sagen müssen, dafs sie im Bewufstsein des Denkens nicht immer als ausdrücklich bewufster Inhalt vorzukommen brauchen, sondern auch blofs in der Weise des bestimmt im Auge habenden Meinens bestehen können. Wieweit sich diese Bewufstseinserscheinung überhaupt erstrecken mag, habe ich hier nicht zu bestimmen. Doch wird auch ohne weitere Erwägung klar sein, dafs damit eine überaus weitverbreitete Art von Anwesenheit im Bewufstsein bezeichnet ist.

Meine Untersuchungen haben es sich von Anfang an zur Aufgabe gesetzt, das Bewufste und Nichtbewufste, das Erfahrbare und Unerfahrbare aufs reinlichste zu sondern und bei jedem vorgetragenen Inhalt in der Lage zu sein, auf die scharfe Frage: ist er im Bewufstsein anzutreffen? kurz und nett entweder mit Ja oder mit Nein zu antworten. Aus diesem Grunde glaubte ich auch, da, wo ich das in jedem Denkakte enthaltene Minimum transsubjektiver Forderung analysierte, eine Erklärung darüber schuldig zu sein, welches Verhältnis diese Forderung zum Bewufstsein habe. Es ist gegenwärtig, besonders in der Psychologie, sehr beliebt, von solchem, dem das Prädikat des Bewufsten keinesfalls gegeben werden darf, doch so zu sprechen, als ob es bewufst wäre. Man fürchtet sich, unbewufst-psychische Faktoren einzuführen, weil dies nicht genug exakt zu sein scheint, und so umkleidet man lieber dasjenige, was sich nie als bewufst zeigt, dennoch mit dem fälschlichen Scheine des Bewufstseins. Man führt ohne weiteres als eine Empfindung ein, was noch niemals jemand weder als einen zusammengesetzten Inhalt, noch als einen elementaren Bestandteil seines Bewufstseins aufgespürt hat, und was daher vielleicht als eine unbewufst-psychische Funktion, als ein unbewufstes Analogon des Empfindens, niemals aber als eine Empfindung, als ein bewufstes Element des Bewufstseins eingeführt werden dürfte. Besonders die gegenwärtigen Theorien der Entstehung der räumlichen Wahrnehmung sind voll von solchen erfundenen Empfindungen.[1]) Vor allem auch mit Rücksicht auf solche Verwirrungen wollte ich genau feststellen, was in der Forderung jenes transsubjektiven Minimums im Bewufstsein zu finden sei.

---

[1]) Man vergleiche hierüber meine Studie „*Erfundene Empfindungen*“ in den *Philosophischen Monatsheften*, 1883, IX. und X. Heft, S. 513 ff. Wundt mifsversteht mich in seiner Erwiderung (*Erfundene Empfindungen*; im II. Bande seiner *Philosophischen Studien*, S. 298 ff.) völlig, indem er mir die Meinung andichtet, als wollte ich bei der Analyse komplexer Bewufstseinsvorgänge die Annahme hypothetischer Elemente verwehren. Nichts lag mir ferner. Was jene Studie als unberechtigt hingestellt, ist nur die Annahme von Empfindungen als hypothetischer psychischer Funktionen. Es kommt dabei gar nicht darauf an, welche nähere Bedeutung man mit dem Begriff der Empfindung verbindet. Es genügt, dafs eingestandenermafsen die Empfindung etwas Bewufstes ist. Auch Wundt bezeichnet sie als Bewufstseinselement und lehnt ausdrücklich ab, dafs sie ein bewufstloser Vorgang sei. Ist dies aber zuge-

13. In manchen Kreisen der Philosophie besteht eine wahre Scheu, offen und ausdrücklich vom Transsubjektiven zu sprechen, unzweideutig zu bekennen, dafs die Grenze des Bewufstseins, der Bereich der Erfahrung überschritten sei. Man hegt die unbestimmte Besorgnis, dafs dieses Bekenntnis wie ein kompromittierendes Brechen mit der Erfahrung aussehe und den Schein des Unexakten erzeuge. Als unwillkürlicher Ausdruck dieser Scheu und Besorgnis tritt häufig die mehr oder weniger unbewufste und ungefähre Vorstellung auf, als ob es eine in der Mitte zwischen dem Bewufstsein und dem Transsubjektiven liegende Sphäre gäbe. Es schwebt der dunkle Glaube vor, als ob ein Gebiet existierte, das sich zwar nicht unmittelbar erfahren lasse, das aber doch auch nicht zum schlechthin Unerfahrbaren, zum Jenseits der Erfahrung, zum Reiche des Transscendenten gehöre. Dieses mittlere Gebiet soll zwar nicht direkt empfunden und wahrgenommen werden können, doch aber soll es den Empfindungen und Wahrnehmungen so benachbart sein, dafs man von ihm getrost und ohne weiteres wie von etwas Em-

geben, dann sehe ich nicht ein, wie man von hypothetischen Empfindungen sprechen dürfe. Dann ist eine nicht im Bewufstsein aufzeigbare, sondern nur hypothetische Empfindung eben keine Empfindung mehr. Und wer gewisse hypothetische Elemente, auf die die Analyse der Bewufstseinserscheinungen führt, dennoch wider alles Sprachgefühl als „Empfindung" bezeichnen wollte, müfste dann ausdrücklich erklären, dafs er dem Wort: Empfindung den Sinn des Unbewufst-Psychischen gebe. — Allerdings sind die Bestandteile, aus denen ein komplexer Vorgang zusammengeschmolzen ist, in vielen Fällen geradezu Empfindungen. Doch ist dies nur insoweit der Fall, als sich diese Bestandteile in dem komplexen Vorgang durch Selbstbeobachtung als bewufste unterscheiden lassen. Wenn ich einen Akkord höre oder einen Braten esse oder ein Glied bewege, dann bin ich im stande, die zusammengesetzten Empfindungen des Hörens, Schmeckens und Bewegens durch genaue Selbstbeobachtung in gewisse einfachere Bestandteile zu zerlegen, die immer noch als Empfindungen bezeichnet werden können. Denn wiewohl zusammengeschmolzen, lassen sie sich im Bewufstsein doch als elementare Bestandteile unmittelbar unterscheiden. Dies gilt jedoch nicht von den Muskel- und Tastempfindungen des Auges, die für das Zustandekommen des räumlichen Sehens vorausgesetzt werden. Stecken diese Empfindungen wirklich in Form eingeschmolzener Bestandteile in unserem räumlichen Sehen, dann sind diese Bestandteile eben schlechtweg unbewufst, und der Forscher müfste hervorheben, dafs er mit ihrer Annahme hypothetisch das Gebiet des Unbewufst-Psychischen betrete.

pfundenem und Wahrgenommenem sprechen und die der Empfindung und Wahrnehmung entnommenen Eigenschaften auf dasselbe übertragen dürfe. Für den in erkenntnistheoretischer Beziehung aufmerksamen Leser kann diese Vermischung geradezu unleidlich werden. Es wird von Vorstellungen, Wahrnehmungen, Erfahrungen, Erscheinungen gesprochen, und dennoch hat das darüber Ausgesagte nur unter der Voraussetzung Sinn, dafs die Erfahrung durch aufserempirische Faktoren ergänzt und unterbaut wird; und unwillkürlich verrät sich auch in Ausdruck und Gedanke das Hereinragen dieser transsubjektiven Welt. So weifs man nicht, auf welchem Boden man steht; man schwebt in der Mitte zwischen Erfahrung und Überempirischem, zwischen Vorstellung und Ding an sich und bewegt sich so in einem haltlosen Elemente, für das es in der Möglichkeit des Seins keinen Platz geben kann.

KANTS Kritik der reinen Vernunft ist voll von solchen schillernden Erörterungen, aus denen hervorzugehen scheint, dafs ihm der Gedanke an ein Mittleres zwischen Erscheinung und Ding an sich, zwischen dem Prinzipe des „unmittelbaren Zeugnisses des Selbstbewufstseins“ [1]) und dem die Vorstellungen transscendierenden Denken unklar vorgeschwebt habe. Und ebenso stöfst man in den erkenntnistheoretischen Untersuchungen der Gegenwart, selbst bei den hervorragendsten Denkern, sehr häufig auf Stellen, aus denen die mehr oder weniger bestimmte Hinneigung zu der Annahme jener mittleren Sphäre hervorblickt.

Besonders häufig wird die geordnete Erscheinungswelt für ein solches mittleres Gebiet gehalten. Man weifs, dafs man mit der Annahme derselben über das eigne Bewufstsein, über das unmittelbare Spüren, Erleben und Erfahren weit hinausgegangen ist, und doch will man nicht zugeben, damit in das Unerfahrbare, in das Hinter- und Übersinnliche, in das Jenseits aller Wahrnehmung hinausgegriffen und ein Gebiet, das erkenntnistheoretisch mit dem letzten Wesen der Dinge auf prinzipiell gleicher Stufe steht, betreten zu haben. Man scheint ungefähr zu meinen, die geordnete, verknüpfte, gesetzmäfsige Erscheinungswelt sei zwar nicht in allen Stücken unmittelbar wahrnehmbar, wohl aber gehöre sie einer Erfahrung höherer Ordnung, einer

[1]) KANT, *Kritik der reinen Vernunft.* 1. Aufl. S. 370 f.

gewissen mittelbaren Erfahrung an, sie sei irgendwie lediglich aus Erfahrungen herzustellen und abzuleiten, halte sich auf dem Boden der Erfahrung, und wie sonst die unbestimmten Beschönigungsvorstellungen lauten mögen. Ein nicht geringer Anlafs zu dieser Selbsttäuschung liegt darin, dafs man mit der geordneten Erscheinungswelt noch nicht das Wesen, die letzte Grundlage der Dinge berührt hat, und dafs man erst in dem Erkennen des Wesens der Dinge die Erfahrung in handgreiflicher und augenfälliger Weise überschreitet. So konnte sich die Meinung bilden, dafs das Jenseits der Erfahrung gleichbedeutend sei mit dem Wesen der Dinge, und dafs der Erfahrungsbereich sich in zwei Hälften teile: in die unmittelbare und direkte und in die mittelbare und indirekte, welch letztere eben in der gesetzmäfsig verknüpften Erscheinungswelt bestehe. In der That hat denn auch bei Kant der Ausdruck „Erfahrung" zwei Bedeutungen: das einemal ist damit der ungeordnete, rohe Stoff der Sinneseindrücke gemeint, meistenteils jedoch werden unter Erfahrung die schon durch die Kategorien geordneten Sinneswahrnehmungen verstanden.

Es gäbe Anlafs zu einer interessanten Monographie, die verschiedenen Formen, in denen jenes schillernde Mittelgebiet in die erkenntnistheoretischen Erörterungen der Gegenwart hineinspielt, zu verfolgen. Als charakteristisch will ich noch den Gebrauch, den man gegenwärtig von den sogen. Grenzbegriffen oder Hilfsbegriffen zu machen liebt, hervorheben.

Man sieht ein, dafs man gewisse überempirische Begriffe (wie mechanische Bewegung im Sinne der Naturwissenschaft, Atom u. dgl.) nicht entbehren kann, und doch trägt man Bedenken, ihnen, wenn auch nur in Form einer Hypothese, eine überempirische Existenz zu geben. In dieser Klemme gerät man auf den Ausweg, mit kritischer Miene zu erklären, dafs diese Begriffe durchaus nichts Transsubjektives darstellen sollen, dafs sie also auch nicht einmal in der Weise der blofsen Wahrscheinlichkeit den Anspruch auf transsubjektive Geltung erheben, sondern dafs sie nur den Zweck haben, dem Orientierungs-, Ordnungs- und Erklärungsbedürfnisse des Verstandes Genüge zu leisten, dafs sie nur für die Theorie, nicht für die Wirklichkeit zu gelten haben. Dabei sollen sie aber doch mehr als blofs

subjektive Formen sein; es soll mit ihnen etwas über den Zusammenhang, über die Ursachen und Bedingungen der Erscheinungen gesagt sein. So befinden sich diese Begriffe in einem unklaren Schwanken zwischen bedeutungslosen Fiktionen und ernsthaften Erklärungen. Es sind Gespenster, die doch mit einer Sorgfalt und Wichtigkeit behandelt werden, als wären sie wesenhafte Dinge. Die Grenzbegriffe in diesem Sinne sind also nicht etwa hypothetische Begriffe. Diese haben in der Wissenschaft ihre volle Berechtigung. Der wesentliche Unterschied liegt darin, daſs man bei den hypothetischen Begriffen auf die Frage, ob, falls die Hypothese recht hätte, diesen Begriffen eine Existenz entsprechen würde, ein unbedingtes Ja als Antwort erhält; wogegen bei den von mir gekennzeichneten Grenzbegriffen es ein für allemal als absurd abgelehnt wird, daſs ihnen etwas Wirkliches entsprechen solle. Wer also von Grenzbegriffen in dem allgemeineren Sinne hypothetischer Begriffe spricht, bleibt durch meine Bekämpfung unberührt. [1])

[1]) Eine charakteristische Stelle findet sich bei B. Erdmann (*Die Axiome der Geometrie.* Leipzig 1877. S. 129 f.). Es ist von der Grundlage aller physikalischen Anschauungen, von den „Bewegungsphänomenen der kleinsten selbständigen Körperteile, der Atome und Moleküle“ die Rede. Diese Begriffe sollen weder Wahrnehmungsobjekte bedeuten, noch auch die Natur der Dinge betreffen. Was sind sie denn also? Erdmann antwortet: es sind Voraussetzungen, die uns unsre sinnlichen Wahrnehmungen gemäſs dem Kausalitätsbedürfnis verständlich, die unser Erkennen begreiflich machen. So setzt er in Wahrheit die physikalischen Bewegungen zu einer Fiktion herab, die der kausalitätsbedürftige Intellekt in sich zu erzeugen genötigt ist. — Auf ungefähr dasselbe läuft die Ansicht Ernst Machs hinaus (*Die Mechanik in ihrer Entwickelung.* Leipzig 1883. S. 476). Man fragt sich solchen Ansichten gegenüber, warum denn dann noch die Physik mit so vielem Bemühen betrieben werde, da sie doch dann nichts andres ist als das wunderliche, sinnlose Produkt einer dem Menschen zum Zwecke der Erzeugung von Scharfsinn aufgenötigten subjektiven Maschinerie. Auch wenn Riehl (*Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie.* Freiburg 1883. S. 43 f.) und andre die Metaphysik als Theorie der Grenzbegriffe der Erfahrung bezeichnen, so bewegen sie sich in der unhaltbaren Schwebe zwischen Subjektivem und Transsubjektivem. Übrigens würde sich leicht zeigen lassen, daſs dieses verlegenheitsvolle Flüchten zu jenen Grenzbegriffen sich im Grunde auf Kant zurückführt; wobei man nicht nur an das schon von ihm als Grenzbegriff bezeichnete Ding an sich, sondern auch an den „regulativen“ Gebrauch der Ideen zu denken hat.

Noch sei auf eine eigentümliche Gestalt hingewiesen, in der dieses schwebende Gebiet bei LOTZE erscheint. Es ist der für LOTZE so wichtige Begriff des **Geltens**, was ich hier im Auge habe. Es soll Erkenntnisse geben, die mehr als subjektiv sind und dabei doch von einer etwaigen Übereinstimmung mit einem ihnen jenseitigen Wesen der Dinge gänzlich absehen; Wahrheiten, die unserer Vorstellungswelt innerhalb ihrer selbst angehören und doch auf Objektivität Anspruch haben. Diese eigentümliche Art von Wirklichkeit, die mehr ist als ein blofs subjektives Ereignis, und die dennoch kein transsubjektives Sein einschliefst, bezeichnet er als Gelten. [1])

Drittes Kapitel.

Das Denken als Glaube, Forderung und stellvertretende Funktion.

1. Nachdem wir die transsubjektive Bedeutung des Denkens nach ihrem allgemeinsten Sinne ins Auge gefafst haben, wird es Zeit, uns der andren Seite des Denkens, der Art und Weise nämlich, wie uns seine transsubjektive Bedeutung gewifs wird, ausdrücklicher bewufst zu werden. Das vorige Kapitel brachte nur zu Anfang die Art der transsubjektiven Gewifsheit zur Andeutung (S. 140), weiterhin aber bezog es sich durchweg auf den transsubjektiven Gehalt, der uns im Denken gewifs wird. Die folgende Untersuchung dagegen bezieht sich auf die Form der Gewifsheit, in der uns die transsubjektive Bedeutung des Denkens zu teil wird.

Es steht uns fest, dafs ich das Denken als transsubjektives Erkenntnisprinzip nicht beweisen kann. Ich werde der objektiven Bedeutung des Denkens nur dadurch inne, dafs ich mich zum Denken energisch entschliefse und es nun intensiv zur Ausübung bringe. An das intensive Denken knüpft sich die unwidersprech-

---

[1]) LOTZE, *Logik*. S. 494 ff.

liche subjektive Gewifsheit, dafs ich im Denken im Zusammenhange mit dem Transsubjektiven stehe, die unwiderstehliche subjektive Überzeugung, dafs im Denken gewissermafsen eine transsubjektive Stimme in mir spricht. Die Gewifsheit von der objektiven Natur des Denkens hat also einen subjektiven Grund, sie ist eine Gewifsheit unmittelbarer Art, sie gründet sich auf einen unwiderstehlichen Glauben, der dem mit energischem Entschlufs ausgeübten Denken innewohnt. Wem trotz energischen Denkens dieser Glaube an seine objektive Macht nicht zu teil wird, dem ist nicht zu helfen; der mufs sich konsequenterweise in der pfadlosen Öde des extremen Skeptizismus herumtreiben. Ich kann also einen andren von der Objektivität des Denkens nur so überzeugen, dafs ich ihn auffordere, mit Anspannung seiner ganzen geistigen Kraft zu denken, und dabei dessen, was ihm im Denken sein Bewufstsein kundthut, unbefangen inne zu werden. Was SPINOZA metaphysisch so ausdrückte, dafs die wahre Idee nicht, gleich einem Gemälde, stumm sei, sondern, wie das Licht, sich uns unmittelbar durch sich selbst zum Bewufstsein bringe und uns der Wahrheit gewifs mache,[1]) das drücken wir erkenntnistheoretisch, d. h. indem wir die Sache vom subjektiven Ende anfassen, so aus, dafs wir sagen: jeder Denkakt kündigt sich uns unmittelbar durch sich selbst, d. h. durch die ihm anhaftende einzigartige Gewifsheit, als Sprache der Wahrheit an.

Es sind beide Seiten der logischen Notwendigkeit, die objektive und subjektive, die sachliche und gefühlsmäfsig individuelle, wiewohl sie in Wirklichkeit einen und denselben Akt bilden, begrifflich doch wohl zu unterscheiden. In dem Sodenkenmüssen und Nichtandersdenkenkönnen spricht es sich unwiderstehlich aus, dafs wir dabei einem sachlichen, überpersönlichen Zwange gehorchen, dafs wir uns in dieser Vorstellungsverknüpfung gemäfs der Natur und Bedeutung des in Frage stehenden Transsubjektiven verhalten. Wir sind im Sodenkenmüssen und Nichtandersdenkenkönnen einer Gewifsheit teilhaftig, die sich uns unmittelbar als ein transsubjektiver, überindividueller Befehl ankündigt. So subjektiv daher auch die Form dieses Ge-

[1]) SPINOZA, *Ethik*. II, propos. 43.

wifswerdens sein mag, so wissen wir doch, dafs diese Form ein transsubjektiver Inhalt erfüllt. Mit besonderer Deutlichkeit spricht die sachliche Natur dieses Zwanges zu uns, wenn wir seiner auf dem Umwege des Negativen inne werden. Oft geschieht es, dafs, wenn wir uns zum Bewufstsein bringen: so müsse gedacht werden, uns das Gefühl der Unsicherheit überkommt. Diese Verdunklung des sachlichen Zwanges verschwindet nun nicht selten, wenn wir das Denknotwendige auf die Form des Denkunmöglichen zurückführen und uns den Gedanken vergegenwärtigen: es sei denkunmöglich, es sei widersinnig, anders denken zu wollen. Die positive Denknotwendigkeit wirkt als sachlicher Zwang im ganzen nicht mit derselben Entschiedenheit wie die negative, die Denkunmöglichkeit. Das positiv Denknotwendige läfst sich meist weit überzeugender dadurch gestalten, dafs die sämtlichen entgegenstehenden Möglichkeiten als widersinnig eliminiert werden.

Das Eigentümliche ist nun, dafs die sachliche Natur des logischen Zwanges sich uns immer nur in der Weise der unmittelbaren Gewifsheit verbürgt. Alle logischen Vermittelungen, alle Schlüsse und Beweise besitzen doch letzten Endes die Grundlage ihrer Gewifsheit darin, dafs wir die in den logischen Vermittelungen sich aussprechende Notwendigkeit in uns spüren und erfahren, ihr trauen und glauben. So streng auch ein Satz aus dem andren folgen möge, so hat diese Notwendigkeit des Folgens doch ihre letzte Voraussetzung darin, *dafs sich uns der Zwang des Denkens in seiner ganzen Eigenart* innerlich kundthut, und dafs wir uns ein für allemal entschlossen haben, an die sachliche Natur dieses Zwanges zu glauben. Das Denken kann sich also nicht in verstandesklarer Weise rechtfertigen, es beruht schliefslich auf einer Innenerfahrung intuitiver Art. Die reine, durchsichtige Erfahrung besagt nur soviel, dafs gewisse Vorgänge in meinem Bewufstsein anwesend sind; sie ist nichts andres als die Selbstbezeugung der Bewufstseinsvorgänge. In der Innenerfahrung jedoch, auf die alles Denken sich gründet, will ich nicht blofs dies erfahren, dafs eine eigenartige, mit dem Anspruch der transsubjektiven Geltung auftretende Gewifsheit als Bewufstseinszustand in mir vorkommt, sondern mein Erfahren soll sich darin auf mehr erstrecken, und dieses bedeutsame Plus, auf das alles ankommt, besteht eben darin, dafs dieser Bewufst-

seinszustand zugleich seine transsubjektive Bedeutung, seine Gültigkeit für das Unerfahrbare verbürgen soll. Die Innenerfahrung also, auf die die Gewifsheit des Denkens sich gründet, ist ein Erfahren mit dem wesentlichen Zusatze, dafs das Erfahren mir zugleich seine Gültigkeit für das Unerfahrbare unmittelbar kundthun soll. Ich darf daher die Gewifsheit, mit der sich uns das Denken verbürgt, als eine intuitive Gewifsheit bezeichnen. So ruht die klare, diskursive, vermittelnde Thätigkeit des Denkens schliefslich auf einem mystischen Glaubensgrunde (vgl. oben S. 137).

Doch ist hiermit keineswegs das Denken einem gesetzlosen, willkürlichen Individualismus preisgegeben. Der mystische Glaubensgrund des Denkens soll nicht etwa das Verknüpfen, Schliefsen, Beweisen aufheben und uns auf den Standpunkt Hamanns oder F. H. Jacobis hinführen, sondern es soll durch ihn gerade das diskursive Denken, das logische Verknüpfen in seiner Notwendigkeit verbürgt werden. Das Denken hat sich daher von dieser intuitiven, mystischen Gewifsheit weder in seiner Methode, noch in seinem Inhalt bestimmen zu lassen; vielmehr ist diese Gewifsheit nur die subjektive schweigende Tiefe, die wohl alle logischen Verknüpfungen und Fortschritte trägt und begleitet, niemals aber irgendwie in dieselbe eingreifen darf.

Ich halte es für einen grofsen Vorzug der Logik von Sigwart, dafs er diese Einsicht gleich zu Anfang nachdrücklich ausspricht. Er sagt, das allgemeingültige und notwendige Denken lasse sich letzten Grundes nur an einem subjektiven Merkmale erkennen: an dem „unmittelbaren Bewufstsein der Evidenz“, an dem „subjektiven Gefühl der Notwendigkeit“, und der Glaube an das Recht dieses Gefühls und seine Zuverlässigkeit sei der letzte Ankergrund aller Gewifsheit und aller Wissenschaft.[1]) Auch an Windelband kann hier erinnert werden. Was ich Denknotwendigkeit nenne, erscheint bei ihm unter dem Namen der logischen Norm. An dieser hebt

[1]) Sigwart, *Logik*. I. Bd. S. 14 f. Sigwart läfst diesen Gesichtspunkt auch sonst hervortreten. So führt er im II. Bd. S. 20 ff. aus, dafs der Gedanke einer durchgängigen kausalen Verknüpfung eine Voraussetzung sei, an die wir glauben müssen; ein Postulat unseres Erkenntnisstrebens. Nur hebt er zu wenig die logische Natur dieses Glaubens hervor, indem er das Nötigende darin direkt in ethischem Sinne, als Ausflufs eines Wollens, einer sittlichen Idee, auffafst. Auch bei Lotze findet sich dieser Gesichtspunkt (*Logik*. S. 569).

er nun unermüdlich hervor, dafs sie mit dem Bewufstsein „unmittelbarer Evidenz“ unzertrennlich verknüpft ist. Man könne die logische Evidenz nicht beweisen, sondern sich dieselbe nur zum Bewufstsein bringen, und müsse darauf vertrauen, dafs in jedem, der sich ernstlich besinne, das normale Bewufstsein sich mit gleicher Evidenz geltend machen werde.[1]

Freilich kann sich bei diesem Sachverhalte das Denken vor den Zweifeln des radikalen Skeptizismus, der nur die reine Erfahrung anerkennt, nicht endgültig schützen. Jedem, auch dem logisch evidentesten Resultate wird der Skeptizismus sein Fragezeichen anhängen können. Dieser Mangel an absoluter Unbezweifelbarkeit aber, der allem denkenden Erkennen anhaftet, berechtigt uns nicht, das mit Hülfe des Denkens Erkannte überhaupt für blofs wahrscheinlich zu erklären. Der Ausdruck „Wahrscheinlichkeit“ bleibt für ein andres Verhältnis aufgespart. Wir werden nämlich später sehen, dafs sich unter der Voraussetzung des Glaubens an die objektive Bedeutung des Denkens, also ganz abgesehen von der einförmigen Einrede des radikalen Skeptizismus, äufserst wichtige Unterschiede in bezug auf die Gewifsheit des logisch Erkannten herausstellen. Diese Unterschiede entspringen infolge des Umstandes, dafs das Denken auch für denjenigen, der seine objektive Bedeutung anerkennt, keineswegs immer völlig zwingende und bestimmte Entscheidungen trifft, sondern den logischen Gründen sehr häufig mehr oder weniger abschwächende logische Gegengründe entgegensetzt, also nur eine relative logische Gewifsheit gewährt. So ergibt sich ein für den Wert des Erkennens hochwichtiges Verhältnis: der Widerstreit von logischen Gründen und Gegengründen. Es ist nun dem Sprachgebrauche gemäfs, den Ausdruck „Wahrscheinlichkeit“ auf die aus diesem Widerstreit entspringende relative Gewifsheit anzuwenden. Von Wahrscheinlichkeit kann also nur auf dem Boden der logischen Notwendigkeit die Rede sein. Die Bezweifelbarkeit alles Denkens, die der Skeptiker als endgültiges Ergebnis, der Erkenntnistheoretiker als Anfang seines Geschäftes ausspricht, ist kein logischer Gegengrund gegen das Erkennen, sondern, wie wir aus dem

[1] Windelband, *Präludien*. S. 44 ff. S. 227 ff.

zweiten Abschnitt wissen, eine absolut selbstverständliche Behauptung; sie schöpft ihre Berechtigung nicht aus der logischen Notwendigkeit, sondern aus dem einfachen Haben unsrer Bewufstseinsvorgänge. Wir werden daher den Ausdruck „Mangel an absoluter Unbezweifelbarkeit“ nicht durch den einfacheren der „Wahrscheinlichkeit“ ersetzen.[1])

Wir können sonach, indem wir späteres vorwegnehmen, den Sachverhalt in folgender Weise bestimmen. Es läfst sich die Gewifsheit, die aus der logischen Notwendigkeit entspringt, in passender Weise als wissenschaftliche Gewifsheit bezeichnen. Diese ist teils logische Evidenz (d. h. unbedingte wissenschaftliche Gewifsheit), teils Wahrscheinlicheit, die nun ihrerseits wieder die verschiedensten Grade hat. Stellt man sich also einmal auf den Boden des denkenden Erkennens, so gibt es nicht nur Wahrscheinlichkeit, sondern auch unbedingte Gewifsheit. Allein der sämtlichen wissenschaftlichen Gewifsheit haftet, infolge ihrer Glaubensgrundlage, der Mangel an absoluter Unbezweifelbarkeit an. So ist also allerdings eine absolute Gewifsheit im allgemeinsten Sinne nicht möglich. Doch können von diesem Mangel alle Wissenschaften, mit Ausnahme des grundlegenden Teiles der Erkenntnistheorie, absehen. Nachdem einmal von dieser die Berechtigung des denkenden Erkennens dargelegt ist, dürfen sich die Wissenschaften einfach auf den Boden des objektiven Denkens stellen und jenen skeptischen Einwand, der der sämtlichen wissenschaftlichen Gewifsheit ein Fragezeichen anhängt, bei seite liegen lassen.

2. Wenn ich den subjektiven Grund der Gewifsheit des Denkens mit seinem transsubjektiv gültigen Inhalte zusammenhalte, so stellt sich die Leistung des Denkens unter dem Gesichtspunkte der Forderung dar. Wäre das Wunder möglich, dafs das Denken die Dinge selbst erschüfe und die erschaffenen Dinge im Denken selbst gegenwärtig blieben, oder dafs sich die

[1]) In demselben Sinne äufsert sich Wundt (*Logik*. S. 394). Es verliere der Begriff der Wahrscheinlichkeit in allen den Fällen seine Anwendbarkeit, wo es sich um undenkbare Einwände handle. Wenn jemand einer Behauptung etwa die Annahme, dafs die Denkgesetze sich verändern könnten, entgegenhalte, so dürfe man darum allein jene Behauptung nicht zu einer wahrscheinlichen herabsetzen.

Dinge in unser Denken verwandelten und diese ihre verwandelte Form eben die Dinge selbst wären, so würde sich das Denken immer nur auf sich selbst beziehen; die Spannung und Spaltung des Forderns und Sollens würde ihm fremd bleiben. Das menschliche Denken jedoch spricht aus, dafs sein Inhalt für etwas, das es nicht selbst ist, wohin es nicht selbst reicht und nie reichen kann, Geltung habe; es liegt ein gewisses dualistisches Hinausstreben in ihm, eine nie ganz zu überwindende Gebrochenheit. Das Denken fordert also für seine Bestimmungen, dafs sie gelten; oder von der andren Seite her ausgedrückt, es fordert von dem transsubjektiven Sein, dafs es sich nach seinen Bestimmungen richte. Und es ist unthunlich für das Denken, sich jemals direkt von der Erfüllung dieser Forderung zu überzeugen. Unser Bewufstsein überhaupt kann nie in die Lage kommen, die Erfüllung derselben in ihrer unverhüllten Selbstheit wahrzunehmen. Wäre daher das Denken eine uns aufgenötigte Täuschung, so würden wir uns doch nie von dem Nichtübereinstimmen des Transsubjektiven mit den Forderungen des Denkens überzeugen können. Die Erfüllung seiner Forderungen existiert für uns nur als eine mit der Forderung selbst verknüpfte Gewifsheit, also selbst nur in der Form der Forderung. Die Verwirklichung derselben als solche bleibt uns immer verborgen.

Wenn wir von hier aus auf jenen oben erwähnten Beweisgrund zurückblicken, mittels dessen Berkeley, Schuppe, Leclair u. a. das Erkennen auf die bewufsten Vorstellungen einschränken (S. 125), so stellt sich seine Verfehltheit noch schlagender dar. Es soll ein Widerspruch sein, dafs das aufserhalb des Bewufstseins Liegende gedacht, erkannt werden solle; denn wenn das aufserhalb des Bewufstseins Existierende gedacht werde, so sei damit eo ipso das „aufserhalb“ aufgehoben. Wer das vom Bewufstsein unabhängige Sein erhaschen wolle, der mache es eben dadurch zu seinem Objekt, zu einem vorgestellten und gedachten Dinge. Das unvorgestellte Ding denken zu wollen, dies gleiche auf ein Haar dem Versuche, über seinen eigenen Schatten zu springen.[1] Von dem jetzt gewonnenen Gesichts-

[1] Schuppe, *Erkenntnifstheoretische Logik.* S. 34. 87. Übrigens sündigt Schuppe wider sein eigenes Prinzip schon dadurch, dafs er die Existenz der Mitmenschen als etwas sicher Erschliefsbares hinstellt (S. 76 ff.). Denn an

punkte aus wird es recht deutlich, dafs der in jenem Anspruche des Denkens gefundene Widerspruch nicht existiert. Indem das Denken transsubjektiv gültige Bestimmungen ausspricht, zieht es ja nicht das Transsubjektive als solches in seinen Bereich herein; es fordert nur, dafs seine subjektiven Verknüpfungen für das Transsubjektive gelten, und auch die Erfüllung seiner Forderung besteht für das Denken in nichts andrem als eben in der Gewifsheit der Forderung selbst. Das Denken bleibt also beim Erkennen des Transsubjektiven durchaus in und bei sich selbst, und ebenso bleibt das Transsubjektive dort, wo es ist. Ein unvorgestelltes oder ungedachtes Sein zu denken, wäre nur dann ein Widerspruch, wenn damit die sonderbare Meinung verknüpft wäre, dafs das Sein, insofern und indem es von jemandem gedacht wird, eben in diesem Akte doch auch zugleich von ihm nicht gedacht würde. Dagegen fällt jeder Widerspruch weg, sobald sich, wie dies auch immer geschieht, die Meinung mit jenem Anspruche verbindet, dafs das Ungedachtsein von dem durch das Denken unberührt gelassenen, nach wie vor draufsen liegen gebliebenen Sein gilt. In dem Geltendmachen jenes Widerspruches spricht sich ein Scharfsinn aus, der gerade über den Unterschied, auf den es ankommt, hinwegsieht.

Ganz anders freilich wird sich das Verhältnifs beider Seiten, des Denkens und des Transsubjektiven, zu einander stellen, wenn ich das Denken nicht in seiner unmittelbaren Bewufstseinsexistenz, sondern in seinem metaphysischen Ansich nehme. Ohne Frage wird zwischen dem Wesen des Transsubjektiven und dem Wesen des Denkens eine innere, freilich nie gänzlich aufhellbare Einheit anzunehmen sein; ja ich gebe zu, dafs diese metaphysische Einheit die Bedingung sei, unter der sich allein jene Gewifsheit des Denkens, etwas Transsubjektives zu erkennen, verstehen lasse. Mag aber diese Einheit noch so innig sein, so hindert dies doch nicht, dafs es neben dem unmittelbaren Bewufstseinsdasein ein davon gänzlich ausgeschlossenes, jenseitiges Dasein gebe,

---

diese Behauptung läfst sich genau in derselben Weise, in der er den Gegner in einen Widerspruch zu verwickeln sucht, erwidern: wer das Bewufstsein seiner Mitmenschen „denke“, der mache dasselbe in diesem „Denken“ unmittelbar zu einem Inhalte seines eigenen Bewufstseins (vgl. oben S. 127).

und dafs dieses, auch wenn es von jenem denkend erkannt wird, für jenes ein einfaches Draufsen bleibe.

3. Doch das Denken ist noch in einem weiteren Sinne unter den Gesichtspunkt der Forderung zu rücken. Wir nannten das Denken ein Verknüpfen von Vorstellungen mit dem Bewufstsein der sachlichen Notwendigkeit desselben. Darin liegt unmittelbar ausgesprochen, dafs das Denken seine Vorstellung als *selber* notwendig zusammengehörig setze, dafs den verbundenen *Vorstellungsinhalten als solchen* die notwendige Verknüpftheit innewohnen solle. Es wäre verfehlt, anzunehmen, dafs das Denken nicht mehr sein wolle als eine blofse Association der Vorstellungen, zu der das Bewufstsein der Notwendigkeit hinzugedacht werde, ohne dafs die Vorstellungsinhalte selber, d. h. in dem, was sie sind und bedeuten, sich notwendig aufeinander bezögen. Indem zu der Verbindung der Vorstellungen das Bewufstsein von der Notwendigkeit dieser Verbindung hinzutritt, will das Denken den Vorstellungen ja eben das Verhältnis des zufälligen Zusammengeratenseins genommen haben. Es soll gesagt sein, dafs die Subjektsvorstellung geschädigt und umgestofsen würde, wenn man ihr die bestimmte Prädikatsvorstellung rauben wollte. Mit Rücksicht hierauf wählte ich schon von Anfang an die Bezeichnung „Verknüpfung.“ Damit sollte eben angedeutet sein, dafs die denknotwendige Verbindung von Vorstellungen als eine *in sich* notwendig zusammengehörige Verbindung, nicht etwa blofs als eine einfache Succession, zu der *äufserlich* und *für sich bleibend* der Gedanke der Notwendigkeit sich hinzugeselle, angesehen sein wolle. Wenn ich z. B. sage: jetzt scheint die Sonne, meine Wohnung liegt gesund, so soll damit gesagt sein, dafs die Vorstellung „Sonne“, resp. „meine Wohnung“ verletzt, untergraben, aufgehoben würde, wenn man ihr die Vorstellung des gegenwärtigen Scheinens, resp. der gesunden Lage abspräche.

Nun kann aber das Bewufstsein die notwendige Zusammengehörigkeit oder das Verknüpftsein der Vorstellungen nicht als etwas Verwirklichtes, Vollzogenes setzen. Wir wissen aus dem zweiten und dritten Kapitel des zweiten Abschnitts, dafs notwendige Verknüpfung, kausale Beziehung, Gesetzmäfsigkeit, Zusammenhang niemals in unsrem Bewufstsein angetroffen werden können, sondern immer und überall etwas Transsubjektives seien.

So kann ich denn auch die notwendige Zusammengehörigkeit der Vorstellungen des Urteils innerhalb meines Bewufstseins nicht verwirklichen. Ich kann keinen Bewufstseinsvorgang hervorrufen, der das Verknüpftsein der Subjekts- und Prädikatsvorstellung als solches, ihr Zusammenhängen als solches mir zeigte. Was also mein Bewufstsein thun kann, besteht lediglich darin, dafs es die Verknüpfung der Vorstellungen im Urteil als eine Forderung ausspricht, die es jedoch nie verwirklichen kann. Das notwendige Verknüpfen der Vorstellungen ist also genau genommen stets ein blofses Fordern einer solchen Verknüpfung; zum Vollziehen dieser Forderung kommt das Denken und Bewufstsein überhaupt niemals.

So ist also das Denken, auch wenn man ganz absieht von der transsubjektiven Gültigkeit seines Inhaltes und lediglich sein Verhältnis zu den zu verknüpfenden Vorstellungen als solchen betrachtet, ein Fordern. Jeder Denkakt postuliert, als verknüpfender Akt, einen unrealisierbaren Bewufstseinsvorgang. Das Denken bringt es nie zum wirklichen Verknüpfen, sondern spricht es immer nur als ein Sollen aus. Das Denken stellt hier also nicht an die transsubjektiven Gegenstände, sondern an sein eignes Thun eine Forderung, die es nicht erfüllen kann. Es beansprucht innerhalb seiner eignen bewufsten Thätigkeit mehr zu leisten, als es leisten kann. Hieraus folgt jedoch nicht etwa die Ungültigkeit der Forderung des Denkens, sondern vielmehr dies, dafs es trotz der Unvollziehbarkeit der Forderung die Sache doch so anzusehen habe, als ob die Forderung erfüllt worden wäre. Das Denken mufs sich mit der stellvertretenden Funktion des Sollens und Forderns begnügen; diese hat ihm für die Erfüllung der Forderung zu gelten. Diese stellvertretende Seite des Denkens wird uns noch weiterhin zu beschäftigen haben. Auch an seiner Bestimmtheit leidet das Denken hierdurch keine Einbufse. Wiewohl es seine Verknüpfungen blofs postuliert und nie wirklich erfüllt, weifs es ebenso genau, was mit dem Verknüpfen gesagt ist, um welche Vorstellungen es sich handelt, und welche transsubjektive Gültigkeit ihnen zukommt, als wenn es die Verknüpfungen wirklich vollziehen könnte.

Wir sind von der uns längst feststehenden Einsicht ausgegangen, dafs das Denken eine Verknüpfung der Vorstellungen

mit dem Bewufstsein der sachlichen Notwendigkeit ist. Mit dieser Einsicht haben wir keine weitere Operation vorgenommen, als dafs wir, indem wir aufmerksam auf das Thun des Denkens achteten, die Frage an dasselbe richteten, was es mit der Verknüpfung der Vorstellungen meine. Die Antwort lautete nun, dafs dieselbe die notwendige Zusammengehörigkeit der Vorstellungen selber bedeute, dafs diese aber vom Denken immer nur als Forderung ausgesprochen werde, niemals verwirklicht werden könne.

So ist uns bis jetzt das Denken ein Fordern in doppelter Beziehung. Erstlich postuliert es seine transsubjektive Gültigkeit. Dieses Postulat ist verwirklicht; nur kann das Denken der Verwirklichung desselben eben nur in der Form des Postulierens selbst gewifs werden. Zweitens ist auch das Verknüpfen der Vorstellungen selber ein blofses Postulat. Dieses zweite Postulat jedoch ist überhaupt unvollziehbar. Das Verknüpfen ist ein Ideal, das vollkommen berechtigt ist, aber infolge der Schranken des menschlichen Denkens und Bewufstseins überhaupt nicht verwirklicht werden kann. Das Denken ist in dieser Beziehung für sich selbst eine stellvertretende Funktion, d. h. es ist berechtigt, sich so anzusehen, als ob durch es selbst mehr geleistet würde, als es wirklich leistet. Das Denken ist die Forderung der Verknüpfung gewisser Vorstellungen im eignen Bewufstsein und zugleich die Gewifsheit, dafs diese Forderung, wiewohl sie nicht erfüllt werden kann, doch mit Recht so zu betrachten sei, als ob sie wirklich erfüllt würde. So werden wir schon hier an die Schranken und subjektiven Faktoren des menschlichen Denkens gemahnt, die uns weiterhin ausführlich beschäftigen werden.

Ich halte die Auffassung des Denkens als einer Forderung für einen fundamentalen Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie und Logik. Gerade durch den Begriff des Forderns wird die eigentümliche Stellung des Denkens zwischen Bewufstsein und Aufsenwelt, Subjektivem und Objektivem in ein aufhellendes Licht gerückt. Wir werden an späteren Stellen das Denken noch in mehrfacher andrer Hinsicht als Fordern kennen lernen, so dafs sich dieser Gesichtspunkt im Laufe der Darstellung immer mehr bereichern und als immer fruchtbringender und durchgreifender erweisen wird.

4. Indem ich mich zu einigen vergleichenden historischen Bemerkungen wende, gedenke ich zuerst Fr. H. Jacobis, der

gleichfalls das vermittelnde Wissen, das Denken, auf eine unmittelbare Gewifsheit, auf Glauben oder Offenbarung gründet. Doch versteht er unter dem „Glauben" etwas wesentlich andres, als hier darunter gemeint ist. Der Glaube ist ihm ein neues Erkenntnisprinzip neben dem Denken, er ist ihm nicht die subjektive Seite an dem Denken selbst, sondern eine dem Denken entgegengesetzte, selbständige Erkenntnisquelle, durch die wir gewisser Wahrheiten, die dem Denken unzugänglich sind, ja denen es konsequenterweise widersprechen mufs, gewifs werden (z. B. der Existenz der Dinge aufser uns, der Freiheit des Willens, des Daseins alles Guten und Schönen und besonders des Daseins eines lebendigen Gottes).[1] Ich werde daher auf JACOBIS Glaubensprinzip dort prüfend einzugehen haben, wo ich die Frage aufwerfen werde, welche Gewifsheitsprinzipien aufser dem logischen Denken Anspruch auf objektive oder wissenschaftliche Gültigkeit erheben dürfen. Es wird dies im achten Abschnitte geschehen. Dort werden wir auch sehen, welche verschiedenen Elemente in JACOBIS Glaubensprinzipe zu einer dunklen Einheit zusammengedrängt sind.

Auch was KANT als Glauben dem theoretischen Erkennen oder der „logischen Gewifsheit" entgegensetzt, ist ein selbständiges Erkenntnisprinzip neben dem Denken. Nur hat der Glaube bei KANT eine speziellere Bedeutung als bei JACOBI: er ist ein Glaube auf der Grundlage moralischer Gewifsheit, also „moralischer Glaube". Sittengesetz, Unsterblichkeit, Dasein Gottes sind Gegenstände des moralischen Glaubens.[2] KANT hätte besser gethan, den schillernden Ausdruck „praktisches Erkennen" nicht einzuführen und bei dem Ausdruck der moralischen Gewifsheit oder des moralischen Glaubens stehen zu bleiben. Auch dieses Erkenntnisprinzip der moralischen Gewifsheit werde ich später zu prüfen haben.

Auch bei HUME erscheint der Glaube (belief) als Erkenntnisprinzip. Sein „Glaube" ist ein in empiristisch-mystischer Weise degradiertes Denken. Das Prinzip der reinen Erfahrung, das HUME zum ersten Male mit Bewufstsein durchführt (vgl. oben S. 105),

[1] Besonders deutlich findet sich diese alogische Natur des Glaubens ausgesprochen im II. Bd. von JACOBIS Werken, S. 143 f. 173 ff.

[2] KANT, *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Aufl. S. 856 f.

läfst es nicht zu, dafs das Denken in unverhüllter Weise als Erkenntnisquelle eingeführt werde. Doch aber sieht er ein, dafs das blofse Angeben und Beschreiben der jeweiligen Bewufstseinsvorgänge keine Ordnung in die Erscheinungen bringe; dazu gehöre das Verknüpfen der Erscheinungen nach Kausalität, d. h. gemäfs der Erwartung einer beständigen, regelmäfsigen Aufeinanderfolge. Indem Hume dies einsieht, findet er sich weiter genötigt, auf die Frage Antwort zu geben, worin denn eigentlich für das Erkennen das Motiv liege, die Erscheinungen unter dem Gesichtspunkte der Kausalität zu betrachten. Dafs uns dies die Erfahrung nicht lehren könne, sieht er ein; doch darf er sich anderseits nicht auf das Denken als ein davon prinzipiell verschiedenes Erkenntnisprinzip berufen. So bleibt denn nichts anderes übrig, als dafs sich ihm das Denken unwillkürlich unter einer subjektiven, halb sinnlichen Maske einschleicht, so dafs er damit vollständig auf dem Felde der Erfahrung geblieben zu sein meinen kann. Der sich an die „Gewohnheit“ knüpfende „Glaube“ ist nun eben nichts andres als dies maskierte logische Denken. Aus der Gewohnheit, die Erscheinung B bisher immer an die Erscheinung A geknüpft zu sehen, entspringt die Erwartung, dafs bei dem neuen Eintreten von A auch B miteintreten werde. Dieses Erwarten von B legitimiert sich uns nun dadurch als berechtigt, dafs es mit einem gewissen Gefühle (feeling or sentiment) verknüpft ist, das man am besten als Glauben (belief) bezeichnet. Von den blofsen Einbildungen unterscheidet sich dieses Gefühl nur durch die gröfsere Intensität, Festigkeit und Lebendigkeit des Vorstellens. Also ist es schliefslich eine gewisse gesteigerte Intensität des Vorstellens, die uns rein durch sich selbst, ohne Demonstration, also in intuitiver Weise die Gewifsheit gibt, dafs die Erwartung, die sich auf ein über Gegenwart und Vergangenheit des Bewufstseins Hinausliegendes richtet, zutreffend sei. Wenn sich das gewöhnliche Vorstellen, das sonst eben nur sich selbst verbürgt, mit einer gewissen gesteigerten Intensität aufdrängt, soll es auf einmal transsubjektive Bedeutung gewinnen! Jetzt wird es klar sein, dafs der „Glaube“ bei Hume in der That ein in empiristisch-mystischer Weise maskiertes Denken ist (vgl. oben S. 109).[1])

[1]) Hume, *Enquiry*. S. 41 ff.

Viertes Kapitel.

Die erkenntnistheoretische und metaphysische Bedeutung des logischen Erkenntnisprinzips.

1. Die Bedeutung des Denkens für das Erkennen besteht nach dem Bisherigen darin, dafs die Grenzen der eignen Bewufstseinssphäre, die mich bis zur Auffindung dieses Prinzips gefangen hielt, gesprengt sind, dafs meinem Erkenntnisstreben die Bahn in das transsubjektive Gebiet bis in unbestimmte Weiten eröffnet ist. Ich weifs jetzt, dafs ich mich nicht mehr in dem Tone des subjektiven Berichtens und Aufzeigens zu bewegen brauche, sondern von nun an Urteile mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Seinsgültigkeit fällen kann. Ich weifs jetzt, dafs ich an jede beliebige Frage mit meinem Denken versuchsweise herantreten darf, und dafs es nur darauf ankommt, ob die logische Notwendigkeit in bestimmter, unzweideutiger Weise oder unbestimmt und schwankend oder gar nicht antwortet, in welchem letzteren Falle ich eben die Frage als für unser Erkennen unzugänglich bei seite setzen mufs.

Dieser Gewinn, den das Erkennen überhaupt von dem uns im allgemeinen feststehenden logischen Prinzipe hat, kommt natürlich auch unsren weiteren erkenntnistheoretischen Erörterungen zu gute. Die Methode der Erkenntnistheorie wird von nun an eine andre. Wir werden uns nicht mehr mit dem Konstatieren dessen, was uns die reine Erfahrung zeigt, begnügen, sondern von nun an die Fragen, um die es sich handelt, mit dem Werkzeug des Denkens bearbeiten. Da nun der Gegenstand der folgenden Untersuchungen hauptsächlich das Denken selber ist, so stellt sich die Sache so, dafs die verschiedenen Seiten und Momente des Denkens mit dem Organ des Denkens

selber zu behandeln sein werden. Es tritt sonach von nun an diejenige Methode ein, die ich schon im ersten Abschnitte (S. 40 f.) angedeutet habe. Zunächst werde ich bei jedem neuen Schritte die Erfahrungen zu konstatieren haben, die das Denken, indem es sich nach der in Frage stehenden Beziehung selbst bethätigt, bei dieser seiner Selbstbethätigung macht. Damit hat aber ein andres Verfahren Hand in Hand zu gehen. Das Denken in seiner Eigenschaft als wissenschaftliches Organ hat dazuzutreten, jene Erfahrungen zu ordnen, in Zusammenhang zu bringen oder vielleicht weitere Betrachtungen daran zu knüpfen. Dabei ist zu bemerken, dafs die Erfahrungen, die das Denken bei seiner Selbstausübung macht, nicht „reine“ Erfahrungen in dem uns geläufigen Sinne sind, sondern Erfahrungen mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Seinsgültigkeit, oder anders ausgedrückt, es sind Erfahrungen der Form nach, inhaltlich aber transsubjektive Forderungen.

In der Mitte zwischen dem Verfahren der reinen Erfahrung und der soeben kurz angedeuteten Methode, die wir von nun an einzuschlagen haben, steht das Verfahren, das ich in den beiden letzten Kapiteln, bei der ersten allgemeinsten Auffindung des logischen Erkenntnisprinzips, befolgt habe. Ich habe mich über dieses Verfahren schon oben (S. 167 f.) ausgesprochen. Es konnte in diesen beiden Kapiteln die von nun an zu befolgende Methode gewissermafsen nur zur Hälfte in Anwendung gebracht werden. Das Denken hatte, indem es sich in einzelnen Fällen ausübte, sich zugleich in seiner allgemeinen Bedeutung zu bezeugen. Die ganze Methode bestand in dieser unmittelbaren Selbstbezeugung des Denkens. Von einer Bearbeitung dieser vom Denken ausgesprochenen eignen Erfahrungen durch das Denken selbst wieder konnte dort noch nicht die Rede sein, da das Prinzip des Denkens sich uns in jener Selbstbezeugung ja erst überhaupt kundthun und zur Verfügung stellen sollte.

Hier ist es auch Zeit, an die schon im ersten Abschnitt (S. 30 f.) vorhergesagte Rückwirkung zu erinnern, die von dem nun feststehenden logischen Gewifsheitsprinzip auf die nach dem Prinzip der reinen Erfahrung ausgesprochenen Sätze des zweiten Abschnittes ausgeht. Das dort Gesagte ist unwidersprechlich, aber es war dort unwidersprechlich doch nur für mich, denn

ich mufste dort von der Existenz anderer bewufster Subjekte gänzlich absehen; die dortigen Sätze waren ein Monolog, den ich zu Beginn der voraussetzungslosen Erkenntnistheorie zu halten genötigt war, und der auf irgendwelche Zuhörer nicht mit Bestimmtheit rechnen konnte. Jetzt wird die Unbezweifelbarkeit jener Sätze durch den Umstand, dafs das logische Erkenntnisprinzip die Existenz anderer menschlicher denkender Subjekte garantiert, zu einer allgemeingültigen Unbezweifelbarkeit erhoben, jetzt erhalten jene Konstatierungen der reinen Erfahrung den Charakter von Urteilen in formellem Sinne (vgl. S. 155 f.). Und aufserdem erwächst jetzt die Gewifsheit, dafs die anderen Menschen über ihr Bewufstsein in derselben Weise zu berichten haben werden, wie dies der zweite Abschnitt that. Der Erkenntnistheoretiker weifs jetzt, dafs er zustimmende Hörer gefunden hat, und dafs jeder von ihnen dieselben Grenzen zwischen Bewufstsein und Transsubjektivem entdecken wird. Er weifs, dafs, als er jene zunächst rein individuellen Sätze aufstellte, er damit aus der allgemeinen, überall gleichen Beschaffenheit des Bewufstseins heraus sprach.

2. Gemäfs dem ganzen Gange der Untersuchung durfte hier auf die psychische Entwickelung des Denkens nicht eingegangen werden. Es handelt sich in dieser Untersuchung allein um die erkenntniserzeugenden Prinzipien; dem Denken kommt aber die Leistungsfähigkeit nur zu in seiner fertigen, ausgebildeten Gestalt. Weder die das Denken vorbereitenden psychischen Funktionen, noch auch die einzelnen psychischen Elemente, aus denen das Denken hervorgeht, führen logische Notwendigkeit mit sich. Ich halte es daher für unsachgemäfs, in der Weise Wundts der erkenntnistheoretischen Würdigung des Denkens eine psychologische Betrachtung der Entwickelung desselben vorauszuschicken. Und auch an dem fertigen Denken wird die Erkenntnistheorie die verschiedenen Seiten nur in der Reihenfolge und in dem Mafse hervorheben, wie die Betrachtung über seine Bedeutung für das Erkennen darauf führt. Es wird sich also die erkenntnistheoretische Analyse des Denkens wesentlich von der psychologischen unterscheiden. So ist z. B. von den Begriffen und von der Apriorität des Denkens noch nicht die Rede gewesen, weil diese Seiten nicht so direkt mit seiner Be-

deutung für das Erkennen zusammenhängen wie etwa die Allgemeingültigkeit und Seinsgültigkeit.

Auf der andren Seite wieder ist der Unterschied zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie häufig allzu scharf gespannt worden. Man hat besonders von gewissen Ergebnissen der Erkenntnistheorie, vor allem von der Apriorität der Kategorien, behauptet, dafs sie keine Geltung für die Psychologie besitzen; wiewohl nicht einzusehen ist, was dann das Zugeständnis der Apriorität noch bedeuten solle. Gegenüber einer solchen Isolierung der Erkenntnistheorie von der Psychologie hebe ich hervor, dafs natürlicher Weise alle Aufstellungen der Erkenntnistheorie, die sich auf irgendwelche psychische Vorgänge beziehen, ohne weiteres psychologische Geltung haben. Ich wüfste nicht, was z. B. mit unsrer Behauptung von der Diskontinuität und Gesetzlosigkeit des Bewufstseins als solchen oder mit der sich an das Denken knüpfenden sachlichen Gewifsheit gesagt sein sollte, wenn darunter nicht wirklich vorhandene und daher von der Psychologie anzuerkennende Zustände und Vorgänge des Bewufstseins verstanden werden sollten. Freilich ist der Standpunkt, von welchem die Erkenntnistheorie die psychischen Vorgänge betrachtet, wesentlich verschieden von demjenigen, den die Psychologie zu ihnen einnimmt. Doch aber sind es dieselben psychischen Vorgänge; dasselbe Denken, das der Erkenntnistheoretiker analysiert, kommt auch unter den psychischen Prozessen vor, die der Psychologe betrachtet. Daher hat das vom Erkenntnistheoretiker über das Denken Festgestellte eo ipso auch Gültigkeit für das in der Psychologie betrachtete Denken. Nur wird darauf zu achten sein, dafs aus erkenntnistheoretischen Resultaten nicht zuviel für die Psychologie gefolgert werde, dafs psychologische Fragen, die mit gewissen erkenntnistheoretischen Problemen Ähnlichkeit haben, anderseits aber auch von ihnen verschieden sind, nicht schon ohne weiteres durch die Lösungen, die die Erkenntnistheorie diesen Problemen gibt, als mitentschieden angesehen werden. Ich werde später, bei der Untersuchung der Apriorität des Denkens, darüber noch zu reden haben.

3. Wenn man nach dem Verhältnis des Denkens zur Metaphysik fragt, so kann man darunter erstlich die Frage

verstehen, ob die Ausübung des Denkens im stande sei, eine Wissenschaft von dem Wesen der Erscheinungen und speziell von dem der Raum- und Zeitwelt vorauszusetzenden Absoluten aufzubauen. Zweitens kann damit aber auch die Frage gemeint sein, wieviel in dem Prinzipe des Denkens überhaupt, ganz abgesehen von seiner Ausübung, über die Beschaffenheit der transsubjektiven Wirklichkeit implizite gesetzt sei.

Über die erste Frage läfst sich jetzt, wo uns das logische Erkenntnisprinzip erst in seiner allgemeinen Bedeutung bekannt ist, nur soviel sagen, dafs die Möglichkeit der Metaphysik nicht ausgeschlossen ist, dafs ihr vom Standpunkte dieses Erkenntnisprinzips als solchen nichts im Wege steht, dafs es für die Entscheidung dieser Frage darauf ankommen wird, welcherlei Schranken das Denken bei seiner Ausübung begegnet.

Die zweite Frage haben wir oben (S. 142 ff.) beantwortet. Wir sahen, dafs durch das logische Erkenntnisprinzip als solches in jedem Denkakte zum mindesten folgendes gesetzt ist: die Existenz einer unbestimmten Menge erkennender Subjekte und die Regelung ihres erkennenden Verhaltens durch dieselbe gemeinsame Gesetzmäfsigkeit; ferner die Existenz einer aufsermenschlichen, vom Standpunkte des Menschen aus unbewufsten transsubjektiven Sphäre (Natur), die für alle erkennenden Subjekte als derselbe gemeinsame Gegenstand vorhanden ist und zu dem Erkennen sämtlicher Subjekte in einem durch eine konstante und einheitliche Gesetzmäfsigkeit geordneten Verhältnisse steht. Es ist daher, wenn hier von der Seinsgültigkeit oder Seinsnotwendigkeit, die mit der Denknotwendigkeit gemeint sei, die Rede ist, wie ich schon an einer früheren Stelle andeutete (S. 160), dies etwas wesentlich andres als die von Hegel behauptete Identität von Denken und Sein. Nach Hegel ist das Denken nicht nur eine Abbildung, eine subjektiv-ideelle Nacherzeugung der wesenhaften, innersten Wirklichkeit, sondern er glaubt im Denken geradezu die eigene Substanz der Gegenstände zu besitzen, so dafs diese nichts andres sind als eben der Gedanke, den das vernünftige Denken von ihnen hat. Die Substanz der Welt ist Denken, Begriff, ein in sich zurücklaufender, sich selbst tragender Denkprozefs. Dies ist das Tiefe, Lebendige, Gediegene an den Dingen, dafs sie nichts andres

als Gedanke und Begriff sind. Wären sie etwas andres, stünden sie dem Denken als ein Fremdes, substantiell Verschiedenes, in sich Selbständiges gegenüber, so wäre dies ein unerträglicher Dualismus, eine hölzerne Entgeistigung der Welt. — Diese metaphysischen Spekulationen sind so verschieden von unsrem Grundsatz der transsubjektiven Bedeutung des Denkens, daſs es genügt, diese Grundverschiedenheit zu konstatieren. Von dem Standpunkte unsres allgemeinen Grundsatzes aus sind alle Arten von Metaphysik möglich, wenn nur jenes Minimum von Ontologie anerkannt wird.

Übrigens läſst sich schon hier, wenn wir nur einiges vorwegnehmen, einsehen, daſs, welcherlei Beschaffenheit auch die zukünftige Metaphysik haben möge, dieselbe doch kaum auf den Panlogismus Hegels hinauslaufen werde. Wir wissen, daſs unser Denken das Transsubjektive, worauf es sich bezieht, nicht erschafft. Unser Denken bleibt bei aller Gewiſsheit, etwas Seinsgültiges zu erkennen, doch immer in seiner Subjektivität eingeschlossen, es ist durch eine unübersteigliche Kluft von der auſserhalb des eignen Bewuſstseins sich befindenden Welt getrennt, es vermag an derselben nicht die kleinste Änderung hervorzubringen. Das Denken besteht in einer bloſsen Forderung an das Transsubjektive. Wir müssen also dem Denken alle schöpferische Kraft in diesem Sinne absprechen. Wenn man daher das welterzeugende Prinzip als Denken bezeichnet, so müssen, wie dies auch bei Hegel der Fall ist, unter diesem Ausdruck Potenzen mitverstanden sein, die von dem, was wir als Denken kennen, grundverschieden sind, die eine konkretere, realere, kräftigere Natur haben, und deren Hereinziehung in das Denken daher eine sachliche Verwirrung bedeutet.

Doch noch in andrer Beziehung wird sich das Denken als gänzlich ungeeignet erweisen, den vollen Ausdruck für das letzte Weltprinzip darzustellen. Wir werden weiterhin sehen, daſs das Denken auch den Stoff, mit dem es innerhalb seiner Subjektivität operiert, nicht aus sich selbst schöpft, sondern ihn durchweg von der Erfahrung dargeboten erhält. Was das Denken aus Eignem (a priori) hinzubringt, das sind nur die notwendigen Beziehungsformen, denen gemäſs es den Erfahrungsstoff in mannigfaltigster Weise bearbeitet und umgestaltet. Das Denken ist also,

für sich genommen, eine rein formelle Thätigkeit. Es ist nicht nur aufser stande, die transsubjektiven Gegenstände zu erschaffen, sondern es vermag auch seinen subjektiven, ideellen Inhalt nicht aus sich zu schöpfen. Es ist in letzterer Beziehung durchaus an den Erfahrungsstoff gebunden. Ja es kann sich sogar seine eignen, ursprünglichen Beziehungsformen nur auf Veranlassung des Erfahrungsstoffes zum Bewufstsein bringen. So ist es dem Denken unmöglich, aus sich selbst und durch sich selbst auch nur den kleinsten Fortschritt im Erkennen zu machen, auch nur die einfachste Bewegung zu vollziehen. Das Denken als solches ist eine durchaus unproduktive Thätigkeit.

Wie soll diese an sich inhaltsleere Thätigkeit, diese aus sich selbst bewegungs- und entwickelungsunfähige Potenz, auch wenn man sie sich noch so sehr gesteigert und vervollkommnet denkt, im stande sein, das Leben und den Reichtum der Realität aus sich zu erzeugen? Wohl wird ein unsrem Denken innerlich verwandtes Prinzip als eine wesentliche Seite des Absoluten, ja als die das Absolute durchherrschende Form angenommen werden müssen; doch aber werden wir aufserdem noch zu ganz anderen, lebensvolleren menschlichen Äufserungen, zum Schopenhauerschen Lebensdrang („Wille zum Leben"), sodann zum sittlichen Wollen und zum künstlerischen Schaffen, greifen müssen, um uns ein annäherndes Bild von dem absoluten Wesen zu machen. Das Einseitige bei Hegel besteht eben darin, dafs er das Denken selbst zu einer lebenerzeugenden, sich selbst genug seienden Macht hinaufsteigerte. Er bedachte nicht, dafs der Reichtum, das Leben, die Schöpferkraft, womit er das Denken begabte, demselben unrechtmäfsigerweise beigelegt und so durch diese künstliche Reduktion auf das formelle Element des Denkens selbst in ein armes, schattenhaftes Dasein verkehrt werde. Zugleich liegt aber auch die relative Wahrheit der Hegelschen Gleichsetzung von Sein und Denken klar vor uns: sie besteht eben darin, dafs er dem Denken ideelle Macht über das Sein zutraute, dafs er das Nichtandersdenkenkönnen als einen Hinweis auf das entsprechende transsubjektive Sein ansah.

4. Metaphysische Erwägungen an die erkenntnistheoretischen Ergebnisse zu knüpfen, liegt aufserhalb der Aufgabe dieser Untersuchungen, und bis jetzt sind solche auch fast gänzlich vermieden

worden. An dieser Stelle jedoch halte ich es für zweckmäfsig, auf eine metaphysische Konsequenz hinzuweisen, die aus der transsubjektiven Bedeutung des Denkens unmittelbar folgt. Selbstverständlich wird dadurch das transsubjektive Minimum nicht im mindesten vermehrt.

Soll die Wirklichkeit vom Denken erkannt werden können, so müssen beide von einer letzten Grundes einheitlichen Gesetzgebung beherrscht sein und aus einer letzten Endes gemeinsamen Wurzel stammen. Das Denken reproduziert bis zu einem gewissen Grade die transsubjektive Welt und bleibt doch dabei schlechterdings in sich und bei sich; nie bekommt es die transsubjektive Welt als solche zu sehen. Dies scheint doch nur dadurch möglich zu sein, dafs das Denken (und überhaupt das individuelle Bewufstsein) und das draufsen liegende Seiende aus demselben letzten Grunde herstammen und von hier aus eine in den obersten Prinzipien übereinstimmende Gesetzmäfsigkeit erhalten. Woher sollte dem Denken die Fähigkeit kommen, durch eigne Nötigung den Zusammenhang der jenseitig bleibenden transsubjektiven Welt zu erkennen, wenn beide Seiten ursprünglich getrennt wären? Beide Seiten müssen Äufserungen desselben letzten Grundprinzips sein, wenn das Denken, ohne aus dem individuellen Bewufstsein herauszugehen, dennoch in das Transsubjektive hinübergreifen können soll. Indem ich denkend einen Gegenstand erkenne, wird also mein Bewufstsein in seinem Grunde von derselben Urgesetzmäfsigkeit bewegt und geleitet, wie der Wesensgrund des erkannten Gegenstandes. Erkennendes Subjekt und erkannter Gegenstand gehen in dem Urquell des Seienden irgendwie zusammen.

Ob diese Einheit von Denken und Sein teleologisch oder mechanisch vorzustellen sei, bleibt hier noch unentschieden. Die einheitliche Tiefe von Denken und Sein, in die uns das logische Erkenntnisprinzip als in seine metaphysische Grundvoraussetzung hingewiesen hat, entbehrt vorderhand jeder näheren Bestimmung. Erst an einer späteren Stelle, wo ich von der Apriorität der Denkfunktionen handeln werde, wird sich diese metaphysische Voraussetzung mit Leichtigkeit näher dahin bestimmen, dafs jenes ursprünglich einigende Band zwischen Denken und Sein in teleologischem Sinne zu fassen sei.

5. Wie die Beschaffenheit der dem Denken zu Grunde liegenden Einheit, so bleibt auch das Verhältnis des Bewufsten und Unbewufsten in den grundlegenden Untersuchungen der Erkenntnistheorie völlig dahingestellt. Vielleicht wird die Metaphysik, wenn sie die letzten Fragen behandelt, zu dem Ergebnis geführt, dafs alles Dasein im tiefsten Grunde, vom Standpunkte des Absoluten betrachtet, Bewufstsein sei, dafs ein Dasein, das nicht letzten Endes sich auf einen Bewufstseinsinhalt zurückführen liefse, haltlos, nichtsbedeutend und unverständlich wäre. Jedenfalls ist dies eine schwer, und niemals mit zwingender Bestimmtheit zu entscheidende Frage, eine Frage, die in die dunkelsten Tiefen des Welträtsels führt, und deren Lösung, wie sie auch ausfallen mag, sich von Unbegreiflichkeiten und Widersprüchen nie gänzlich frei machen lassen wird. Für die grundlegenden Untersuchungen der Erkenntnistheorie indessen ist die Allbewufstseinslehre genau ebenso eine blofse Möglichkeit wie die Lehre, dafs die pflanzliche und unorganische Natur und das Absolute schlechthin unbewufst seien. Selbst die metaphysische Einheit, auf die als seine letzte Voraussetzung das logische Gewifsheitsprinzip hinweist, bringt uns an dieser Stelle mit diesen Fragen auch nicht in die leiseste Berührung. Nur eine einzige nähere Bestimmung über das Verhältnis des Bewufsten zum Unbewufsten ist uns bis jetzt vorgekommen: sie ist in dem transsubjektiven Minimum enthalten. Hiernach mufs es aufser den Bewufstseinssphären der erkennenden Subjekte eine ihnen zur gemeinsamen Basis dienende Natur geben, die aus denjenigen transsubjektiven Wesenheiten besteht, welche unsrem untermenschlichen Wahrnehmungsinhalte entsprechen (S. 148 ff.). Von dieser für alle Subjekte gemeinschaftlich vorhandenen Natur nun steht wenigstens soviel fest, dafs sie vom Standpunkte des menschlichen Bewufstseins aus unbewufst sei. Dagegen blieb völlig unausgemacht, ob sie an sich selbst bewufst oder unbewufst sei, und in welcher Beziehung sie zu einem vorhandenen absoluten Bewufstsein stehe.

Ich hebe das Fehlen jeder bestimmten Beziehung zwischen der Grundlegung der Erkenntnistheorie und der Frage nach der metaphysischen Bedeutung des Bewufsten und Unbewufsten besonders mit Rücksicht darauf hervor, dafs sich bei so vielen Philosophen der Gegenwart die Erkenntnistheorie gleich von Anfang

an mit einer Allbewufstseinslehre verquickt zeigt. Mag die Bewufstseinswelt (wie bei Schuppe, Leclair u. a.) einen streng subjektivistischen oder (wie bei Rehmke und Bergmann) einen mehr ontologischen Charakter haben: in jedem Falle vergessen diese Autoren, dafs die Gleichsetzung von Sein überhaupt und Bewufstsein prinzipiell auf demselben Hinübergreifen des Denkens in das Transsubjektive beruhe, wie jede andre metaphysische Ansicht über die Wirklichkeit. Zum mindesten nimmt jeder dieser Erkenntnistheoretiker doch soviel an, dafs es aufserhalb seines eignen Ich noch eine unbestimmbar grofse Menge anderer bewufster Subjekte gebe. In dieser Annahme liegt aber die Voraussetzung, dafs ich berechtigt bin, das Transsubjektive nach der Ähnlichkeit mit dem, was ich als mein Bewufstsein kenne und in meinem Bewufstsein vorfinde, zu deuten. Und doch wird man bei ihnen vergebens nach einer vorher unternommenen Rechtfertigung dieser Deutung suchen; ja sie sind sogar der Meinung, dafs jene Deutung überhaupt gar nicht auf einem Überschreiten der erkenntnistheoretischen Kluft zwischen Bewufstsein und Transsubjektivem beruhe, und dafs sie eine ganz andre und viel einleuchtendere erkenntnistheoretische Grundlage habe als die abweichenden metaphysischen Lehren, da sie ja das transsubjektive Gebiet als Bewufstsein selber auffasse. Und doch ist es unwidersprechlich, dafs auch die Allbewufstseinslehre das Denken da, wo es nicht ist, und wohin es nie kommen kann, gelten läfst; dafs auch in ihr Bestimmungen, die nur innerhalb des eignen Bewufstseins angetroffen werden, im Glauben an die logische Macht des Denkens in die transsubjektive Sphäre in modifizierter Gestalt hinausprojiziert werden. Diese erkenntnistheoretische Schwierigkeit, die der Allbewufstseinslehre mit jeder andren metaphysischen und überhaupt wissenschaftlichen Lehre gemeinsam ist, wird von jenen Männern verkannt; ihnen scheint es, dafs dieser Lehre eine ganz ausnahmsweise Stellung unter allen metaphysischen Ansichten zukomme. Darum erscheint ihnen auch die Begründung, die sie ihrer Lehre geben, als durchaus einfach, einleuchtend und fast wie selbstverständlich, während sie es sich doch in Wahrheit mit ihrer Begründung viel zu leicht machen und gegen die rechts und links sich auftürmenden Schwierigkeiten wie blind sind (vgl. S. 49).

Rehmke formuliert seinen Standpunkt in passender Weise als „erkenntnistheoretischen Monismus" und stellt ihn dem „erkenntnistheoretischen Dualismus" entgegen, der von einem realen Gegensatze zwischen Seiendem und Bewufst-Seiendem ausgehe. Der erkenntnistheoretische Dualismus sei „gleichsam der Sündenfall, durch welchen das Paradies des naiven Monismus verscherzt wurde, und welcher den Tod aller Erkenntnis, die Skepsis, in die Welt gebracht hat." [1]) Ich habe umgekehrt den erkenntnistheoretischen Dualismus als Ausgangspunkt und nie völlig zu vertilgende Grundlage jeder kritischen Erkenntnistheorie dargethan, und die Skepsis wird sich uns, wie sie sich schon als hochwichtigen Hebel für die Aufrichtung der kritischen Erkenntnistheorie gezeigt hat, auch fernerhin als unentbehrlichen Faktor alles Erkennens erweisen. Dabei will ich freilich jenen „Gegensatz zwischen Seiendem und Bewufst-Seiendem" nicht als „realen" Gegensatz, sondern nur als einen für den Standpunkt des erkennenden Subjekts vorhandenen angesehen wissen. Mit dem erkenntnistheoretischen Dualismus ist über den metaphysischen Monismus und Dualismus noch nichts entschieden, doch hat sich uns schon durch das logische Erkenntnisprinzip als solches eine gewisse Perspektive auf den ersteren hin aufgethan (S. 201). Der auf dieser Grundlage aufgeführte metaphysische Monismus würde, bei sonstiger gelungener Durchführung, vor dem Monismus Rehmkes den Vorzug einer kritischen und durch reinigenden Skeptizismus gekräftigten Grundlegung geniefsen.

Fünftes Kapitel.

Der Satz vom Grunde und die reale Kausalität als Erkenntnisobjekt.

1. Um das logische Erkenntnisprinzip auch nur in seiner allgemeinsten Bedeutung zu erschöpfen, ist es nötig, dasselbe nach einigen weiteren Seiten hin zu betrachten.

[1]) Rehmke, *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff.* S. 68 ff.

Es bedarf nur geringer Selbstbesinnung, um zu erkennen, dafs das Denken teils selbst ein Begründen ist, teils doch auf ein Begründen loszielt, und dafs die eigenste Natur des Denkens in der Thätigkeit des Begründens zum Ausdrucke kommt. Und darin liegt auch schon, dafs das Denken mit dem Satze vom Grunde aufs engste verknüpft sein müsse. Da nun, wie sich zeigen wird, das Gesetz vom Grunde eine allgemeinere Bedeutung für das Denken hat als die Thätigkeit des Begründens, so will ich zunächst das Denken nach seiner Beziehung zum Satze vom Grunde untersuchen. Und zwar will ich zeigen, dafs dem Satze vom Grunde ein prinzipiell höherer Rang in der Erkenntnislehre und eine weit fundamentalere Bedeutung für das Denken zukommt als allen andern Denkgesetzen.

Nachdem Leibniz das Prinzip de la raison suffisante dem Prinzipe des Widerspruchs an die Seite gestellt hatte, gewöhnte man sich, in der Logik oder wo sonst die Sache abgehandelt wurde, daran, den drei Denkgesetzen der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten den Satz vom Grunde folgen zu lassen, womit sich die Ansicht verband, dafs jene mit diesem im wesentlichen in gleichem Range stehen, wonicht gar in gewissem Sinne eine höhere Stufe einnehmen. So sehr z. B. auch Wolff, Kant, Fichte, Ueberweg, Drobisch, Wundt in der Auffassung des Satzes vom Grunde voneinander abweichen, so stimmen sie doch darin überein, dafs sie ihn in dieselbe prinzipielle Stelle des Verlaufs der betreffenden Wissenschaft einrücken, wie jene anderen Denkgesetze und seine ungleich fundamentalere Bedeutung für das Denken verkennen. Damit ist nicht geleugnet, dafs nicht einer oder der andre der hierher gehörigen Forscher durch den Gang der Sache zu Äufserungen geführt werde, die implizite den prinzipiellen Vorrang des Satzes vom Grunde aussprechen.[1]) Das Entscheidende ist, dafs es trotzdem bei einer gewissen koordinierenden Behandlung bleibt und der Satz vom Grunde nicht ausdrücklich als das methodisch und sachlich weitaus erste Denkgesetz hingestellt wird.

---

[1]) Dies gilt z. B. von Wundt, wenn er den Satz vom Grunde das „Grundgesetz der Abhängigkeit unsrer Denkakte voneinander“ nennt und von ihm nachweist, dafs er zu den drei anderen Denkgesetzen, die er in sich einschliefse, etwas wesentlich Neues hinzubringe (*Logik*, I. Bd. S. 516 f.).

Der Satz vom Grunde ist in der verschiedensten Weise formuliert worden. Mir erscheint es am zweckmäfsigsten, ihn in dem Sinne zu verstehen, dafs, wie KANT sich ausdrückt,[1] ein jedes Urteil einen Grund haben müsse; oder wie DROBISCH sagt,[2] einer logischen Rechtfertigung, warum es gültig sei, bedürfe. So verstanden, ist er mit der allgemeinsten Forderung des Denkens überhaupt identisch. Das logische Gegründetsein, die logische Rechtfertigung ist ja nur ein andrer Ausdruck für die logische Notwendigkeit, deren Bewufstsein, wie wir wissen, jeden Denkakt begleitet. Eine Vorstellungsassociation wird erst dadurch zum Denkakt, dafs sie mit dem Anspruch auftritt, eine notwendige Zusammengehörigkeit, etwas logisch Gerechtfertigtes oder Gegründetes zu bedeuten. Der Satz vom zureichenden Grunde spricht sonach keine besondere oder abgeleitete Seite des Denkens aus, sondern die Quintessenz seiner logischen Natur, seine umfassende, alle besonderen Eigentümlichkeiten in sich einschliefsende Bedeutung; er ist der erschöpfende Ausdruck für die allgemeine Natur des Denkens.

Von den Prinzipien der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten läfst sich hier nur soviel sagen, dafs die Betrachtung der allgemeinen Natur des Denkens in ihrer unanalysierten Totalität uns zu diesen Prinzipien nicht hinführt, dafs sie daher, was sie auch bedeuten mögen, sicherlich das Wesen des Logischen nicht erschöpfen, seine umfassende Grundbedeutung nicht zum Ausdruck bringen. Sie bezeichnen eine Gesetzmäfsigkeit, die sich auf eine gewisse nur künstlich abzusondernde Seite des Denkens, auf das reine Verknüpfen als solches, nicht auf das ganze, konkrete Denken bezieht. Sie haben daher auch bei weitem nicht dieselbe Wichtigkeit für die fortschreitende Thätigkeit des Erkennens, wie der Satz vom Grunde. Der Nachweis hiervon läfst sich an dieser Stelle der Erkenntnistheorie natürlich nicht erbringen. Dagegen steht schon hier fest, dafs der Satz vom Grunde, als der erschöpfende unmittelbare Ausdruck der logischen Notwendigkeit selber, von

---

[1] KANT, WW. I. Bd. S. 409 (*Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*).

[2] DROBISCH, *Logik*. S. 63.

nichts Allgemeinerem, Höherem abgeleitet werden kann, wie dies oft versucht worden ist. Und so ist es denn auch verfehlt, den Satz vom Grunde als Folgesatz des Identitätsprinzips zu behandeln, wie dies in der WOLFFischen Philosophie üblich war, doch auch heute noch zuweilen geschieht.[1])

Wäre die Methode der Erkenntnistheorie eine andre, so könnte es vielleicht zweckmäfsig sein, trotz dieses Vorranges an sachlicher Wichtigkeit den Satz vom Grunde dennoch den übrigen Denkgesetzen nachfolgen zu lassen. Es wäre dies nämlich dann erlaubt, wenn es möglich wäre, das Denken, indem wir es als Erkenntnisprinzip aufstellen, allmählich aus seinen Elementen und Seiten zu entwickeln und aufzubauen, so dafs es uns zuerst in seinen besonderen Faktoren und erst dann als volles Resultat aufginge. Ein solches von den besonderen Seiten zu der umfassenden Totalität fortschreitendes Verfahren ist aber in der Erkenntnistheorie als einer voraussetzungslosen Wissenschaft ausgeschlossen. Soll das Denken als Erkenntnisprinzip in voraussetzungsloser Weise geprüft werden, so mufs man es eben ohne weiteres in seiner erkenntnisausübenden Thätigkeit, d. h. als volles, ganzes, lebendiges Denken auffassen. Damit ist aber unmittelbar der Satz vom Grunde gegeben.

Dieses Prinzip besagt sonach nicht, dafs jedem Urteil eine ausdrückliche Begründung, ein Beweis vorauszugehen oder zu folgen habe, sondern nur soviel, dafs jedes Urteil, indem es gedacht wird, ebendamit „einen logischen Grund zu haben behaupte,“ [2]) als logisch gerechtfertigt angesehen sein wolle. Wenn ich sage: ein Vogel sitzt auf der Linde, so beanspruche ich damit gerade ebenso etwas logisch Gerechtfertigtes und Gegründetes behauptet zu haben, als wenn ich nach vollständigem

---

[1]) Vgl. z. B. RIEHL, *Der philosophische Kriticismus*. II. Bd. S. 245 f.

[2]) SIGWART, *Logik*. I. Bd. S. 203. Mit SIGWART findet sich der oben dargelegte Standpunkt im allgemeinen in Übereinstimmung. Er betrachtet den Satz vom Grunde als „die ganz allgemeine Eigenschaft des Urteilens überhaupt, dafs im Glauben an die Gültigkeit des Urteils zugleich der Glaube an seine Notwendigkeit liegt.“ Der Zusammenhang von Grund und Folge „drückt nichts als das Wesen und den Sinn der logischen Notwendigkeit aus“ (S. 210). Gemäfs dieser Ansicht hätte SIGWART jedoch den Satz vom Grunde nicht erst in Anknüpfung an einen im späteren Verlauf der Gliederung der Urteilsformen auftretenden Gesichtspunkt betrachten dürfen.

Beweise den Pythagoreischen Lehrsatz ausspreche. Selbst das problematische Urteil erhebt den Anspruch, dafs die Beschaffenheit des vorliegenden Falles zwinge, nicht anders als in dieser problematischen Weise zu urteilen. Wenn z. B. der Arzt von einem Kranken sagt, er werde vielleicht genesen, so meint er, dafs die bestimmte Sachlage in Verbindung mit dem gegenwärtigen Stande des medizinischen Wissens zu diesem Möglichkeitsurteile nötige. Wenn man den Satz vom Grunde, wie z. B. Ueberweg,[1] Lotze,[2] Wundt[3] u. a. es thun, auf die Forderung des Beweisens, des ausdrücklichen Verknüpfens nach Gründen und Folgen einschränkt, so ist dies zwar an sich nur eine abweichende Namengebung, und es wäre daher lediglich der Vorwurf der Unzweckmäfsigkeit dagegen zu erheben. Allein es verbindet sich damit meistens, wie dies besonders bei Ueberweg und Lotze auffällt, der sachliche Mangel, dafs das, was ich hier als Satz vom Grunde bezeichnet habe, gänzlich übersehen wird. Und doch ist die Forderung des Beweisens kein so allgemeines Prinzip als die Forderung der logischen Rechtfertigung überhaupt. Wenn man daher auch jene als Satz vom Grunde bezeichnen will, so mufs doch diesem letzteren Prinzipe der höhere Rang in der Logik unbestritten bleiben.

2. Wir haben sonach zweierlei Denkakte oder Urteile zu unterscheiden. Den einen ist der logische Grund ausdrücklich hinzugefügt, sei es in einem selbständigen Urteile, sei es in einem Satzgliede desselben Urteils. Hier ist in unsrem Bewufstsein das Verhältnis von logischem Grund und logischer Folge ausdrücklich vorhanden. Bei der andren Klasse von Urteilen unterbleibt dagegen die ausdrückliche Hinzufügung des Grundes, warum so geurteilt werden müsse. Doch leisten auch die Urteile dieser zweiten Art dem Gesetz vom Grunde Genüge; denn auch sie wollen etwas logisch Gegründetes gesagt haben. Hier liegt also allerdings das Verhältnis von Grund und Folge nicht ausgebreitet

[1] Friedrich Ueberweg, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*. 3. Aufl. Bonn 1868. S. 219.

[2] Lotze, *Logik*. S. 98 f. Abgesehen von dieser zu engen Fassung bezeichnet Lotze den Satz vom Grunde ganz richtig als die Seele des Denkens, als die allgemeine Tendenz des logischen Geistes.

[3] Wundt, *Logik*. 1. Bd. S. 512.

im Bewufstsein vor. Doch aber erkennt jedes derartige Urteil schon durch sein einfaches Dasein an, dafs es, wenn auch unausgesprochen, in Wahrheit die Folge eines hinreichenden logischen Grundes sei, und dafs daher, bei nötiger Aufmerksamkeit und Selbstbesinnung, die Möglichkeit vorhanden sei, den implizite existierenden logischen Grund ausdrücklich hinzuzudenken.

Es wird gut sein, sich hier an einigen Beispielen die Mannigfaltigkeit der logischen Gründe vor Augen zu führen. Dadurch wird der übereinstimmende Charakter derselben um so deutlicher hervortreten. Wenn der Chemiker sagt: dies ist eine Säure, denn sie färbt Lackmustinktur rot, so besteht der logische Grund in einer von dem Urteilenden selbst gemachten Wahrnehmung. Der Genauigkeit halber kann noch, mit Rücksicht auf einen späteren Fall, hinzugefügt werden, dafs die den Grund bildende Wahrnehmung hier einen andren Inhalt hat, als der darauf gegründete Satz. Wenn dagegen der Feldherr urteilt: der Feind wird infolge seiner mangelhaften Heeresorganisation geschlagen werden, so ist der logische Grund hier zwar gleichfalls eine auf den Wahrnehmungen des Urteilenden beruhende Thatsache, allein diese Thatsache (nämlich die mangelhafte Heeresorganisation) ist nicht von dem Feldherrn ohne weiteres wahrgenommen, sondern aus verschiedenen Wahrnehmungen durch logische Bearbeitung erschlossen. Hier besteht also der logische Grund in einer aus Wahrnehmungen selbst schon erschlossenen Thatsache. Dasselbe ist der Fall, wenn ich den Umfang eines Kreises aus dem Halbmesser nach der Formel $p = 2r\pi$ berechne. Denn hier liegt der logische Grund in dieser Formel, und diese Formel ist selbst schon eine auf Anlafs einer Menge von Wahrnehmungen erschlossene Thatsache. Ganz anders dagegen wieder verhält sich die Sache, wenn der achtjährige Schüler sagt: die Erde ist eine Kugel. Hier ist der logische Grund zunächst verschwiegen; doch würde der Schüler, wenn man ihn fragte, warum er dies glaube, wahrscheinlich antworten: der Lehrer hat es gesagt. Hier besteht sonach der logische Grund in dem Glauben an eine Autorität. Die Arbeiten des Historikers sind überall von diesem logischen Grunde gestützt, ja getragen. Noch anders liegt die Sache, wenn ich einfach konstatiere: jetzt scheint die Sonne. Hier ist der logische Grund gleichfalls verschwiegen, doch besteht er

hier nicht in dem Glauben an ein Zeugnis andrer, sondern in dem Glauben an die eigene Wahrnehmung, und zwar so, dafs (selbstverständlich abgesehen von der transsubjektiven Deutung) die Behauptung zu dem Inhalte der Wahrnehmung nicht das mindeste Neue hinzufügt.

Hiermit werden die Arten der Gründe, die eine Behauptung haben kann, wohl erschöpft sein. Erstens kann der logische Grund eines Urteils in einer von dem Urteilenden selbst gemachten, jedoch von dem Inhalte des Urteils verschiedenen Wahrnehmung liegen. An zweiter Stelle kann der Fall angeführt werden, wo der logische Grund in der Wahrnehmung des vom Urteile ausgesprochenen Inhaltes selber besteht. Eine dritte Klasse bilden diejenigen Gründe, die in einer selbst schon aus Wahrnehmungen erschlossenen Thatsache bestehen. Hierzu gesellt sich dann noch der vierte Fall, wo der Grund des Urteils der Glaube an eine Autorität ist. Man könnte vielleicht meinen, es sei der Fall vergessen, wo sich der Urteilende auf ein Prinzip oder ein Axiom beruft. Doch gehört dieser Fall zu der dritten Klasse, denn auch die evidentesten Prinzipien sind uns nur auf Anlafs von Wahrnehmungen zum Bewufstsein gekommen, so dafs sie als aus Wahrnehmungen erschlossen bezeichnet werden können. Der nächste Abschnitt wird darüber handeln (S. 244 ff.). Dort wird auch klar werden, dafs, in so mannigfachen Arten sich auch der logische Grund gliedert, das Begründen in jedem Falle ein logisches Bearbeiten von Erfahrungsthatsachen ist. Die vier Arten des logischen Grundes bezeichnen nur verschiedene Weisen, die Erfahrung logisch zu bearbeiten.

Ich habe auf die verschiedenen Arten des logischen Grundes wesentlich darum hingewiesen, damit an ihnen deutlich werde, was die gemeinsame Bedeutung desselben sei. Er bezieht sich hiernach nicht auf das vom Denken gemeinte Transsubjektive, er gibt nicht die Ursache des erkannten Gegenstandes an. Der logische Grund erteilt die Antwort auf die Frage: warum urteile ich so? was berechtigt mich, gerade diesem und nicht dem entgegengesetzten Urteil Wahrheit zuzusprechen? was rechtfertigt es, eine gewisse Vorstellungsverknüpfung als Erkenntnis hinzustellen? was gibt mir Gewifsheit, dafs ich mit diesem Urteile

recht habe? Der logische Grund ist sonach die Rechtfertigung eines bestimmten Erkenntnisaktes als solchen, die Begründung des Umstandes, dafs sich mir gerade an dieses Urteil, und nicht an sein Gegenteil, Gewifsheit knüpft. Es ist daher sachgemäfs, wenn man den logischen Grund als Erkenntnisgrund bezeichnet. Man wird vor einer Verwechselung des logischen Grundes mit der realen Ursache vollkommen geschützt sein, wenn man, um ihn zu finden, stets die Antwort auf jene vorhin bezeichnete Fragestellung sucht.

3. Wenn demnach zwar jeder Denkakt dem Satz vom Grunde genügt, dagegen gar viele Denkakte der wirklichen Begründung entbehren und also nicht in ein ausdrückliches Verhältnis von Grund und Folge eingeordnet sind, so erhebt sich die Frage, in welcher Beziehung das wirkliche Begründen zum Denken stehe. Da lehrt uns nun die Selbstbesinnung, dafs er zur vollen Befriedigung des Denkens gehört, seine Akte ausdrücklich nach Grund und Folge zu verknüpfen, dafs das Denken erst durch eine solche Verknüpfung sich klar, bestimmt und lückenlos vor sich selbst rechtfertigt und so erst also seine Aufgabe vollendet. Das denknotwendige Verknüpfen der Vorstellungen führt in seiner vollen Verwirklichung zum Verknüpfen der einzelnen Denkakte selbst wieder nach Grund und Folge, also zu einem weiteren Verknüpfen der einfachen Verknüpfungen, zum Begründen und Beweisen als einem Verknüpfen höherer Ordnung.

Es tritt hiermit eine Seite an dem Denken hervor, die wir bisher noch nicht für sich herausgehoben haben. Nach dem Bisherigen konnte das Denken in lauter isolierten Verknüpfungen, in lauter unter sich zusammenhangslosen Urteilen bestehen. Jetzt dagegen sagen wir, dafs zur gänzlichen Verwirklichung des Denkzweckes dies Weitere gehöre, dafs die einzelnen Denkakte unter sich selbst wieder in den Zusammenhang nach Grund und Folge gebracht werden, kurz dafs an Stelle von blofsen Behauptungen Begründungen und Beweise treten. Es folgt dies einfach aus der Selbstbesinnung des Denkens. Wir müssen nur erwägen, dafs wir mit den notwendigen Verknüpfungen des Denkens etwas erkennen wollen. Was wir als notwendig gedacht haben, das wollen wir als etwas vor uns selbst und vor den anderen denken-

den Subjekten gerechtfertigt Dastehendes, als etwas auf Anerkennung und Zustimmung gerechten Anspruch Habendes angesehen wissen. Diesen Erkenntniszweck des Denkens erreichen wir aber mit voller Sicherheit nicht schon dann, wenn wir das als logisch notwendig Verknüpfte (das Urteil) einfach mit dem unentwickelten, bloſs begleitenden Bewuſstsein seines Gegründetseins hinstellen, sondern erst dann, wenn wir den Grund in ausdrücklicher und entwickelter Weise vor das Bewuſstsein bringen und ihn so als besonderes Glied (sei es als selbständiges Urteil, sei es als bloſsen Urteilsbestandteil) zu jenem Urteile hinzudenken. Das logische Erkenntnisprinzip trägt also das Begründen als Bestimmung, als Ziel in sich. Nicht aber ist das Begründen für das Denken, wie dies vom Urteile gilt, unentbehrliche Form seiner Ausübung.

In tausend Fällen ist die Hinzufügung des Grundes eine so leichte und einleuchtende Sache und würde auſserdem mit Rücksicht auf die praktischen Zwecke, denen das Denken dient, ein so überflüssiges, durch Weitläufigkeit hemmendes Geschäft sein, daſs wir berechtigt sind, uns mit dem Bewuſstsein, daſs der Grund, wenn es verlangt würde, jederzeit hinzugefügt werden könnte, zufrieden zu geben und die Behauptung eben einfach ohne Begründung hinzustellen. Es ist dies besonders der Fall, wo es sich um allgemein anerkannte Wahrheiten und um Urteile, die sich an unmittelbar Wahrgenommenes direkt anknüpfen, handelt. Dies ist kein Sündigen gegen die Aufgabe des Denkens, nicht einmal ein Ignorieren derselben, sondern eine abgekürzte Art, die Aufgabe des Denkens zu erfüllen. Wo wir den Grund eines Urteils nicht ausdrücklich hinzufügen, haben wir doch das begleitende Bewuſstsein, daſs er gleichsam latent vorhanden ist, und daſs, falls dies etwa irgendwie bezweifelt werden sollte, er sofort hinzugefügt werden könnte. Dies Bewuſstsein des Gegründetseins ist der Stellvertreter des Begründens, es enthält implizite die jederzeit mögliche Ergänzung des abbreviatorischen Denkaktes. Ich darf jetzt auch sagen: wir haben unsere Urteile so einzurichten, als ob jeden Augenblick das Hinzufügen der ungenannt gebliebenen logischen Gründe gefordert werden könnte. So kann ich also den Zusammenhang nach Grund und Folge als ein allgemeines Denkgesetz be-

zeichnen; nur in einem etwas andren Sinne als den Satz vom Grunde. Denn während das, was der Satz vom Grunde verlangt, bei jedwedem Denkakte im Bewufstsein verwirklicht ist, braucht der Zusammenhang von Grund und Folge keineswegs bei jedem Denkakte im Bewufstsein verwirklicht zu sein, sondern es genügt, dafs das Denken nur solche Verknüpfungen vornehme, von denen jederzeit der Grund angegeben werden könnte, die also so beschaffen sind, als ob sie ausdrücklich begründet und bewiesen wären. Wenn man das Denken dem Zusammenhang von Grund und Folge unterwirft, ohne die hier angedeutete Einschränkung zu machen, so ist jedes einfach behauptende Urteil: es schneit, Karl spielt, u.s.w. ein unwiderleglicher Protest dagegen.

Hier erinnern wir uns daran, dafs uns die Betrachtung des Denkens schon einmal auf den Gesichtspunkt der stellvertretenden Funktion geführt hat. Es zeigte sich nämlich, dafs das Denken die zusammengehörigen Vorstellungen nie wirklich verknüpfen kann, sondern ihre Verknüpfung immer nur fordert, und dafs dies Fordern die Stellvertretung für die wirkliche Verknüpfung ist (S. 190 f.). Sonach handelte es sich dort um die Stellvertretung von etwas, was in seiner eigentlichen Wirklichkeit unvollziehbar ist, während hier die Stellvertretung nur die Abkürzung eines Vorganges bedeutet, der sich auch unabgekürzt jederzeit ausführen läfst.

Es braucht nach allem Früheren nicht hervorgehoben zu werden, dafs, so sehr auch Grund und Folge sich hier im Bewufstsein abspielen, dennoch das Bestimmtwerden durch den Grund als solches, die Einwirkung des Grundes auf das logische Erkenntnisstreben nicht ins Bewufstsein fällt. Der kausale Nerv in dem Verhältnis von Grund und Folge wird nicht erfahren, sondern ist ein zu der Succession der beiden Bewufstseinsakte hinzupostuliertes Transsubjektives. Es gilt hiervon genau dasselbe, was oben S. 190 über das Verknüpfen als logisches Postulat gesagt war. Wir haben den sämtlichen Inhalt des logischen Grundes in unsrem Bewufstsein, niemals aber seine kausierende Aktion, das Herbeiführen der Folge als solches.

4. Die Betrachtung des Satzes vom Grunde führt von selbst zu der weiteren Frage, in welchem Verhältnisse das

Denken zu dem Erkennen der Kausalbeziehungen stehe. Sind die Kausalbeziehungen für das Erkennen eben nur ein beliebiger Gegenstand unter vielen anderen, oder haben sie für das Erkennen eine wesentliche Bedeutung? Sind sie vielleicht geradezu der durch Natur und Ziel des logischen Erkenntnisprinzipes vor allem geforderte Gegenstand? Und ferner: wenn das Denken, wie es sich wohl herausstellen wird, in dem Erkennen der Kausalitätsverhältnisse seine wahre Bestimmung hat, welches ist denn der allgemeine Sinn der Kausalität als notwendigen Erkenntnisgegenstandes?

Doch bevor ich zu der Beantwortung dieser Fragen schreite, wird es gut sein, sich darüber klar zu werden, in welchem Verhältnisse der logische Grund zu den kausalen Beziehungen, die der Gegenstand des Erkennens sind, stehe. Wir haben gesehen, dafs mit dem logischen Grunde eines Urteils ganz etwas andres bezeichnet ist, als die Kausalitätsbeziehung des erkannten Gegenstandes. Doch aber wäre es irrig, den logischen Grund und die Kausalität als Gegenstand der Erkenntnis als zwei koordinierte Arten der Kausalität anzusehen. Vielmehr sind es zwei ganz verschiedene Gesichtspunkte, unter denen sich aus der Kausalität überhaupt die beiden Besonderheiten abgliedern.

Im ersten Falle haben wir es mit der Kausalität innerhalb eines bestimmten Gebietes zu thun. Wie es Kausalverhältnisse z. B. innerhalb der physikalischen oder organischen Natur oder innerhalb des Fühlens und Wollens gibt, so ist auch das Denken von Kausalitätsbeziehungen beherrscht. Doch nicht jede für das Denken sich geltend machende Ursachlichkeit ist darum schon ein logischer Grund. Der Inhalt unserer Denkakte wird durch die äufseren und inneren Wahrnehmungen in Verbindung mit den Gesetzen der Reproduktion, Association u. s. w. erzeugt. Alle diese psychischen Vorgänge nun, aus denen der Inhalt unsres Denkens entspringt, gehören nicht in die Klasse der Erkenntnisgründe. Diese bestehen lediglich in denjenigen Ursachen, die dem Bewufstsein der logischen Notwendigkeit, wovon jeder Denkakt begleitet ist, zu Grunde liegen. Doch auch hiermit ist der Erkenntnisgrund nicht vollständig bestimmt. Es müssen noch alle unbewufsten Motive, die der logischen

Gewifsheit zu Grunde liegen, streng abgesondert werden. Wie oft sind nicht Gewohnheit, Denkfaulheit, Eitelkeit, Originalitätssucht u. s. w. die Ursache davon, dafs sich uns gewisse Behauptungen als sachlich begründet aufdrängen! Es mufs daher, damit der Erkenntnisgrund seine volle Bestimmung finde, noch der Umstand hinzutreten, dafs die dem Bewufstsein der logischen Notwendigkeit zu Grunde liegende Ursache zugleich für dieses Bewufstsein vorhanden sei, d. h. von ihm als richtig, als erkenntnisbegründend anerkannt werde. Wir können sonach den Erkenntnisgrund als diejenige Ursache definieren, die das Bewufstsein der sachlichen Notwendigkeit eines Urteils entspringen läfst, und die in dieser kausierenden Eigenschaft zugleich gewufst wird.

Im zweiten Falle dagegen tritt uns nicht eine durch einen abgegrenzten Geltungsbezirk charakterisierte Art der Kausalität entgegen. Was hier den Gesichtspunkt der Einteilung ausmacht, ist die Frage, ob die Kausalität Gegenstand des Erkennens sei oder nicht. Zu der Kausalität des zweiten Falles kann also die Kausalität jedes beliebigen Seinsbereiches gehören, wofern das Erkennen sie nur zu seinem Gegenstande macht. Und so kann natürlich auch der Erkenntnisgrund unter die Kausalität dieser zweiten Art fallen. Dann nämlich geschieht dies, wenn ich ihn selbst zum Gegenstande des Erkennens mache. — Die Kausalität als Erkenntnisgrund und die Kausalität als Erkenntnisgegenstand sind sonach zwei Arten, die sich unter zwei verschiedenen Einteilungsgründen ergeben.

5. Habe ich so das allgemeine Verhältnis, in dem diese beiden Arten von Kausalität zu einander stehen, klargelegt, so will ich jetzt fragen, wie sich das Verhältnis beider Arten an einem und demselben Urteile stellt. Jedwedes Urteil hat einen Erkenntnisgrund; dagegen gibt nicht jedes Urteil zugleich auch die Ursache des in ihm ausgesagten Inhaltes an. Ohne weiteres läfst sich daher die Vergleichung zwischen dem Erkenntnisgrund und der erkannten Ursache nur an solchen Urteilen ausführen, denen die Ursache des von ihnen behaupteten Inhalts in irgend einer Form ausdrücklich hinzugefügt ist. Dagegen läfst sich mit bezug auf jedes beliebige Urteil die Frage aufwerfen, in welchem Verhältnisse, falls ich versuchte, die Ursache des behaupteten

Inhalts zu erkennen, der Erkenntnisgrund zu dieser eventuell erkannten Ursache stehe. Es lautet daher einfacher die Frage so: in welchem Verhältnisse steht an einem und demselben Urteil der Erkenntnisgrund zu der Ursache des Inhalts, den das Urteil meint? Im allgemeinen wird dabei ein doppeltes Verhältnis stattfinden können: entweder beziehen sich der Erkenntnisgrund und die erkannte Ursache des Urteilsinhaltes auf denselben Gegenstand oder auf verschiedene Gegenstände.

Schon die allgemeine Beziehung zwischen dem Erkenntnisgrunde und der erkannten Ursache läfst uns mit Bestimmtheit erwarten, dafs für die einzelnen Urteile bald das erste, bald das zweite Verhältnis stattfinden werde, und dafs es auch keine allgemeinen Merkmale zur Entscheidung der Frage, ob das erste oder zweite Verhältnis stattfinde, geben werde. Und die Prüfung der einzelnen Urteile auf dieses Verhältnis hin führt zu demselben Ergebnis. Schon die Betrachtung einiger Beispiele genügt, um uns davon zu überzeugen, dafs ein nach allgemeinen Bestimmungen geordnetes Verhältnis zwischen den Erkenntnisgründen der einzelnen Urteile und den Ursachen des von ihnen gemeinten Inhalts nicht vorhanden ist, sondern dafs von Fall zu Fall besonders untersucht werden müsse, ob der Erkenntnisgrund denselben Gegenstand meine, wie die erkannte Ursache, oder nicht. Es ist so, wie SIGWART (mit etwas andrer Terminologie) sagt: „Bei weitem nicht jeder logische Grund ruht auf einem Kausalitätsverhältnis, und noch weniger ist die Richtung, in welcher unsre Urteile voneinander abhängen, irgendwie dieselbe, in welcher die reale Kausalität wirkt.“ [1])

Es wird nicht überflüssig sein, an einigen Beispielen diesen Mangel jedes gesetzmäfsigen Verhältnisses zwischen dem Erkenntnisgrund und der Ursache des Urteilsinhaltes darzuthun. Wenn ich sage: Wolken steigen auf, es wird sonach regnen, so liegt der Erkenntnisgrund in der Wahrnehmung der Wolken. Eben die Wolken gehören nun aber auch zu der Ursache des durch das Urteil: es wird regnen, gemeinten transsubjektiven Gegenstandes. So findet hier eine Koinzidenz zwischen dem transsubjektiven Gegenstande des Erkenntnisgrundes und der

---

[1]) SIGWART, *Logik.* I. Bd. S. 211.

Ursache des vom Urteile gemeinten transsubjektiven Gegenstandes statt. Dasselbe gilt von dem Urteil: die höheren Tiere geben ihren Gefühlen und Begierden durch Bewegung und Stimme Ausdruck; folglich werden sie es auch untereinander zu einer gewissen Verständigung bringen. Anders verhält es sich, wenn ich sage: die Schränke sind erbrochen, also waren Diebe da; oder: der Foucaultsche Pendelversuch besteht in der bekannten Veranstaltung mit dem bekannten Ergebnisse; folglich hat die Erde eine Axendrehung. Hier ist umgekehrt die Wirkung des Urteilsinhaltes (der Axendrehung der Erde) zum Erkenntnisgrunde gemacht. Und gerade die Benutzung der realen Wirkung zur Erkenntnis der Ursache, also die Erhebung der Wirkung zum Erkenntnisgrunde kommt in den Wissenschaften ungemein häufig vor.

Doch sind damit die möglichen Fälle noch nicht erschöpft. Ich habe nämlich noch Urteile folgender Art ins Auge zu fassen: alle Menschen müssen sterben, also werde auch ich sterben; es ist wahr, dafs er dem Tode heiter entgegenging, denn meine Augen haben mich nicht betrogen; oder: dies ist der Hergang in den Perserkriegen, denn Herodots Darstellung ist im wesentlichen glaubwürdig. In dieser dritten Art von Urteilen entspricht der Erkenntnisgrund weder der Ursache, noch auch, wie es manchmal scheinen könnte, der Wirkung des erkannten Gegenstandes. Denn das Sterben aller Menschen ist keineswegs Ursache davon, dafs ich sterbe; ebensowenig aber ist meine untrügliche Wahrnehmung der Art seines Todes von diesem selbst bewirkt; wie denn auch die Glaubwürdigkeit Herodots nicht als Wirkung der Perserkriege bezeichnet werden kann. Zu derselben Art von Urteilen gehört es, wenn ich sage: die Lokomotive pfeift, ich werde sonach den Freund bald umarmen; oder: mir liegt es schwer in den Gliedern, es wird also ein Gewitter kommen. Hier ist gleichfalls das Pfeifen der Lokomotive weder die Ursache, noch die Wirkung des baldigen Wiedersehens, und ebenso ist mein eigentümliches Unwohlbefinden weder die Ursache des zukünftigen Gewitters, noch viel weniger seine Wirkung. Durch solche ganz schlichte Beispiele wird das Vorurteil, das ein in allgemein angebbarer Weise bestimmtes Verhältnis des Erkenntnisgrundes zur Ursache des erkannten Gegenstandes annimmt, am besten

zerstört. Man sieht: es gibt zahlreiche Fälle, wo dem Verhältnis von Grund und Folge nicht einmal überhaupt ein kausales Verhalten des erkannten Gegenstandes, auch nicht, wie in den Fällen zweiter Art, ein umgekehrtes, entspricht. — Das Verhältnis von Erkenntnisgrund und realer Ursache ist recht geeignet, darauf vorzubereiten, von wie grofsem Umfange das subjektive Element des Denkens sein werde.

In einer gewissen allgemeinsten Weise hängt freilich das Erkennen nach Grund und Folge mit den kausalen Beziehungen des erkannten Gegenstandes zusammen. In jedem Falle nämlich müssen erstlich die *transsubjektiven Gegenstände, die dem* Urteile und seinem Erkenntnisgrunde entsprechen, einem kausal geordneten, gesetzmäfsig verknüpften Ganzen angehören; zweitens müssen die kausalen Fäden, die zwischen ihnen laufen, mögen sie in noch so entfernter und verschlungener Form die Verknüpfung herstellen, wenigstens in allgemeiner Weise verfolgbar sein; und endlich mufs drittens die Einsicht in diese kausalen Beziehungen, die zwischen den beiden äufsersten Enden bestehen, zu der Gewifsheit führen, dafs der dem Erkenntnisgrunde entsprechende transsubjektive Gegenstand das sichere Kennzeichen für das Vorhandensein des im Urteile behaupteten transsubjektiven Gegenstandes ist, dafs also beide Gegenstände notwendig zusammengehören. Ich könnte, um an die vorigen Beispiele anzuknüpfen, von dem Pfiff der Lokomotive nicht auf das bevorstehende Wiedersehen mit meinem Freunde und von der Glaubwürdigkeit Herodots nicht auf die Ereignisse in den Perserkriegen schliefsen, wenn nicht erstlich *jene beiden und diese beiden Gegenstände* einem in allen ihren Teilen kausal verknüpften komplizierten Ganzen als wenn auch noch so weit auseinander liegende Glieder eingeordnet wären; wenn sich ferner nicht zweitens die Beziehungen zwischen dem Pfiff der Lokomotive und dem Wiedersehen, zwischen dem glaubwürdigen Herodot und den Perserkriegen wenigstens im ganzen und grofsen erkennen liefsen; und wenn endlich nicht drittens hierdurch die Gewifsheit entstünde, dafs eine nicht trügende Zusammengehörigkeit zwischen je zweien dieser Glieder bestehe. Ich darf also sagen: die Gegenstände, die dem logischen Grunde und der logischen Folge entsprechen, müssen

in dem Verhältnisse einer (wenn auch noch so entfernten) Zusammengehörigkeit stehen.

So ergibt sich, wie so oft, der mittlere Weg zwischen den Extremen als das Richtige. Einerseits besteht zwischen dem Verhältnisse des logischen Grundes und der logischen Folge und den kausalen Beziehungen des erkannten Gegenstandes so wenig ein Parallelismus, dafs der logische Grund sogar weder aus der Ursache, noch aus der Wirkung des erkannten Gegenstandes geschöpft zu sein braucht. Anderseits jedoch weist das Verhältnis des logischen Grundes zur logischen Folge zum mindesten auf die reale Zusammengehörigkeit der entsprechenden transsubjektiven Gegenstände hin.

6. Nachdem sich uns das Verhältnis des Erkenntnisgrundes zu der Kausalität als dem Gegenstande des Erkennens sowohl im allgemeinen, als auch in bezug auf ein und dasselbe Urteil klargestellt hat, gehe ich zur Beantwortung der schon S. 214 angekündigten Fragen über. Ich lasse jetzt den Erkenntnisgrund völlig bei seite und beschäftige mich lediglich mit der Kausalität als dem Gegenstande des denkenden Erkennens. Ich frage also: hat jeder Denkakt ein Kausalitätsverhältnis zum unmittelbaren und ausdrücklichen Gegenstande? Ist jeder Denkakt notwendig auf das Erkennen einer Ursache oder einer Wirkung gerichtet? Und wenn dies nicht der Fall ist, welche Bedeutung hat dann der Gegenstand der Kausalität für das Denken?

Unstreitig gibt es eine Menge Urteile, die nicht eine ursachliche Verknüpfung, sondern eine blofse Thatsache zu ihrem Gegenstande haben. Wenn ich sage: Karl XII. floh nach der Türkei, so ist dies eine vollkommene logische Verknüpfung; es fehlt nicht das Mindeste, was diesem Satze den Anspruch, ein selbständiger Denkakt zu sein, entziehen könnte. Er ist ein genau ebenso selbständiger Denkakt, als wenn ich sage: Karl XII. floh, weil er von den Russen geschlagen war. Dieses Urteil hat mehr als eine blofse Thatsache zu seinem Gegenstande, es beansprucht, ein ursachliches Verhältnis erkannt zu haben. Ich könnte diese Art Urteile als kausale, jene als thatsächliche bezeichnen. Dieser Unterschied bezieht sich also lediglich auf den ausdrücklichen Gegenstand des Erkennens. Wenn ich einen Stein geworfen habe, so weifs ich ganz wohl,

dafs sich die Wurflinie aus dem Zusammenwirken der Wurfkraft und der Schwerkraft ergibt. Allein für das Urteil: der Stein flog weit, oder: der Stein traf sein Ziel, ist dieser kausale Zusammenhang und mein Wissen davon so gut wie nicht vorhanden. Diese beiden Urteile sehen von jedem kausalen Zusammenhange ab, ihr Gegenstand ist eine blofse Thatsache.

Mit dieser Anerkennung der thatsächlichen Urteile ist keineswegs unverträglich, was oben (S. 145. 156) über das transsubjektive Minimum gesagt war. Dort hiefs es, dafs durch jedwedes Urteil das Vorhandensein einer Gesetzmäfsigkeit in dem erkennenden Verhalten sämtlicher Subjekte und in dem Verhältnisse zwischen dem Erkennen und der zu erkennenden transsubjektiven Sphäre notwendig mitgemeint ist. So gehören freilich zum Gegenstand eines jeden Urteils Kausalverhältnisse umfassendster Art. Allein die in dem transsubjektiven Minimum liegenden Kausalverhältnisse sind, wie ich dort nachdrucksvoll hervorhob, keineswegs der direkte, ausdrücklich gemeinte Gegenstand des Urteils, sondern nur implizite mitgemeint. Jetzt dagegen handelt es sich um die Kausalität als direkt und unmittelbar gemeinten Gegenstand der Urteile. Und da ergibt sich eben der Unterschied zwischen den thatsächlichen Urteilen, zu deren direkt und unmittelbar gemeintem Gegenstande Kausalitätsverhältnisse nicht gehören, und den kausalen Urteilen, bei denen dies der Fall ist.

Nach meiner Meinung ist dieser Unterschied ein Gesichtspunkt, der für die Gliederung der Urteile entscheidend ist, und daher in demjenigen Teile der Erkenntnistheorie, der sich mit der Einteilung der Urteile beschäftigt, weiter verfolgt und verwertet werden mufs. Das kausale Urteil fordert, dafs der logischen Verknüpfung ein kausaler Zusammenhang an dem erkannten Gegenstand entspreche, es will also dem Denkakte einen ganz andren Wert zuerkannt sehen als das thatsächliche Urteil, das mit dem logischen Verknüpfen keinen kausalen Zusammenhang bezeichnet wissen will. Wir haben es hier also mit zwei wesentlich verschiedenen logischen Funktionen zu thun. Es darf dabei nicht stören, dafs das kausale Urteil sehr verschiedene sprachliche Formen annehmen kann. Der Stein fliegt infolge meines Wurfes, der Stein fällt, weil es eine Schwerkraft gibt.

die Schwerkraft wirkt beständig, die Schwüle rief seine Ohnmacht hervor, es liegt im Wesen der Frau, mehr dem Takte zu folgen als der Mann — dies sind einige Beispiele der höchst mannigfaltigen sprachlichen Einkleidung des kausalen Urteils. Noch bemerke ich, dafs das kausale Urteil mit dem apodiktischen nichts gemein hat. Die letztere Bezeichnung betrifft die Beziehung des Urteils zum Satz vom Grunde, die logische Rechtfertigung desselben. Das apodiktische Urteil kann ebenso gut thatsächlich sein als kausal.

Nicht nur für die Gliederung der Urteile indessen, sondern auch für die Einteilung der Wissenschaften, wie überhaupt für ihr inneres Leben, ist der Unterschied des thatsächlichen und kausalen Denkaktes von höchster Bedeutung. Gewisse Wissenschaften bestehen wesentlich aus thatsächlichen, andere wesentlich aus kausalen Urteilen; und es ist wissenschaftliche Aufgabe, jene Wissenschaften der blofsen Thatsachen möglichst in Erkenntnisse von kausalen Zusammenhängen zu verwandeln. Doch können die hieran sich knüpfenden Fragen erst in demjenigen Teile der Erkenntnistheorie, der sich mit der Art und Weise des Zustandekommens der Erkenntnis beschäftigt, d. h. in der Methodenlehre, behandelt werden.

Es ist kaum nötig, hier daran zu erinnern, dafs die thatsächlichen Urteile ebensowohl als ausdrücklich begründet, wie auch ohne Begründung auftreten können. Oft ergeben sich Urteile rein thatsächlicher Natur erst aus einem langwierigen und mühevollen Prozesse von Gründen und Folgen. Welch weitläufige Beweise sind oft nötig, um die einfache Thatsache des Geburtstages einer historischen Persönlichkeit festzustellen.

7. Wenn es nun auch eine Menge einzelner Denkakte gibt, welche die Erkenntnis von Ursachen und Wirkungen nicht zu ihrem Gegenstande haben, so findet doch anderseits das Denken nur in dem Erkennen der Ursachen und Wirkungen sein Ziel, seine Vollendung, seine Befriedigung. Die logische Notwendigkeit macht sich uns als unwiderstehliche Nötigung geltend, den kausalen Zusammenhang zu erkennen, nicht bei den blofsen Thatsachen stehen zu bleiben, sondern in ihre Ordnung, Verknüpfung, Gesetzmäfsigkeit einzudringen. Dies läfst sich nicht aus höheren Sätzen beweisen, sondern es kommt dabei nur darauf

an, dafs die logisch notwendige Verknüpfung in ihrer Berechtigung anerkannt und sodann in ihrer Selbstbethätigung unbefangen betrachtet werde. Wer dies thut, macht in sich die Erfahrung, dafs das logische Verknüpfen die Tendenz, die treibende Richtung in sich trägt, kausalen Zusammenhang in die Thatsachen zu bringen Das logische Verknüpfen weifs, dafs es noch nicht gethan hat, was es thun soll, wenn es nichts als die Feststellung von Thatsachen geleistet hat. Das logische Verknüpfen hat sich nicht vollkommen verwirklicht, wenn es nicht die notwendige Verknüpfung seiner Gegenstände selbst wieder sich zum Gegenstande gemacht hat. So gewifs das Denken sich selbst als berechtigt weifs, so gewiß ist es auch dessen, dafs in ihm die berechtigte Forderung liegt mittels seiner verknüpfenden Operationen zugleich der Verknüpfungen zwischen den erkannten Gegenständen inne zu werden. Allerdings läfst sich aus der Verknüpfung von Grund und Folge nicht herausanalysieren, noch rein begrifflich aus ihr deduzieren, dafs das Denken sich auf die Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen richten müsse. Wohl aber darf man sagen, dafs, indem das Denken thatsächlich nach Gründen und Folgen verknüpft, es damit eo ipso zu dem Bewufstsein kommt, es bleibe das Verknüpfen nach Gründen und Folgen (d. h. das Begründen, Beweisen) höchst mangelhaft, solange es nicht den realen Verknüpfungen der zu erkennenden Gegenstände selber beikomme. Wir müssen uns also in das konkrete, wirkliche Verknüpfen nach Gründen und Folgen hineinversetzen; dann werden wir unausweichlich dessen gewifs, dafs dieses Verknüpfen erst dann bei einem befriedigenden Ziele angekommen ist, wenn durch das Verhältnis von Grund und Folge zugleich der Gegenstand nach Ursache und Wirkung erkannt ist.[1]) — Auch sonst kann von einer Entwickelung der einen Denkform aus dem Begriffe der andren keine Rede sein, sondern es wird überall der Fortgang von der einen zur andren nur darin bestehen können, dafs wir uns darüber Rechenschaft geben, was uns bei der konkreten, wirklichen Bethätigung der einen Neues und Weiteres unausweichlich zum Bewufstsein kommt, d. h. zu

---

[1]) In dem dargelegten Sinne kann ich Wundt beistimmen, wenn er sagt, dafs die Anwendung des Satzes vom Grunde das Kausalgesetz fordere (*Logik.* I. Bd. S. 549 ff.).

welch neuer Denkbethätigung die vollerfahrene Ausübung der ersteren unwiderstehlich treibt.

Doch wenn auch das Erkennen der Kausalitätsverhältnisse das Ziel des Denkens ist, so soll damit nicht gesagt sein, daſs einst das Wissen des Thatsächlichen entbehrlich werden könnte. Es wird jederzeit eine groſse Masse rein thatsächlichen Wissens geben müssen. Denn erstlich wird es immer unmöglich sein, sämtliche Thatsachen nach Ursache und Wirkung zu ordnen; zweitens ist die genaue Feststellung der Thatsachen die unumgängliche Bedingung des kausalen Wissens, sowohl des ursprünglichen Schaffens als auch des Erlernens desselben; und drittens existiert das Wissen doch nicht bloß, als Wissenschaft, sondern es hat auch dem Leben in mannigfachster Weise zu dienen; für diesen Zweck ist aber das Wissen von den kausalen Zusammenhängen sehr oft überflüssig, ja sogar störend. Dessenungeachtet ist die Umwandlung des thatsächlichen Wissens in kausales Wissen der immanente Zweck des Denkens.

8. Oben sagten wir (S. 211): das Denken trägt das Ziel in sich, seine Akte nach Grund und Folge zu verknüpfen. Jetzt hieſs es: das Denken wird von dem Ziele geleitet, die Thatsachen nach ihrem kausalen Zusammenhang zu erkennen. So wohnt dem Denken nach beiden Seiten hin ein richtunggebendes, treibendes Ziel inne, eine sich bei allen seinen Schritten in leitender Weise geltend machende Bestimmung. Und zwar ist beide Male das Ziel auf Herstellung von Zusammenhang, auf Bindung und Einigung, kurz auf kausale Verknüpfung gerichtet; nur ist jedesmal die Kausalität in einem verschiedenen Sinne zu verstehen. Es ist da und dort ein verschiedener Gegenstand, auf den sie angewendet wird. Dort waren es die Akte des Denkens als solche, hier sind es die durch sie erkannten Gegenstände, die in kausalen Zusammenhang zu bringen sind. Dort ist es das Urteilen selbst, das Vollziehen der Verknüpfungen als solches, was für das Denken als ein ursachlich verknüpftes vorhanden sein soll. In letzterer Beziehung dagegen sind es die vom Denken gemeinten transsubjektiven Gegenstände, die in ihrem kausalen Zusammenhange erkannt sein sollen.

Das Kausalitätsprinzip tritt also zum Denken in doppelter Weise in bewuſste Beziehung: erstlich ist es

die Norm, gemäfs der das Warum jedes Urteils beantwortet, gemäfs der die Forderung nach logischer Rechtfertigung jedes Urteils erfüllt wird; zweitens ist es die Norm, nach der die kausalen Verhältnisse der Gegenstände selbst erkannt werden. So führt also die Methode der Erkenntnistheorie zunächst nicht zu der Kausalität im allgemeinen, sondern zu zwei besonderen Weisen, wie sich die Kausalität für das bewufste Denken geltend macht.

Vor dem Eintritt in dieses Kapitel war es nicht ausdrücklich in Abrede gestellt, dafs das logische Verknüpfen den Charakter des Isolierten, Gelegentlichen, Unzusammenhängenden habe, es war ihm noch nicht ausdrücklich die Richtung auf Herstellung eines in allen Teilen und nach allen Seiten verknüpften Ganzen, die Richtung auf Ordnung und Einheit als Aufgabe zugewiesen. Dies ist erst dadurch geschehen, dafs die Kausalität als die Norm, nach der sich das Denken in jener doppelten Weise richtet, erwiesen wurde (vgl. S. 211). — Auf die nähere Beschaffenheit der vom Denken erstrebten Ordnung und Einheit einzugehen, ist hier in der Grundlegung der Erkenntnistheorie nicht der Ort. Dies wird erst in der Methodenlehre geschehen können.

In seinen beiden Beziehungen haben wir das Kausalitätsgesetz als das Ziel oder die Bestimmung des Denkens kennen gelernt. Es sollte damit ausgedrückt werden, dafs nicht jeder einzelne Denkakt ausdrücklich nach Grund und Folge abhängig gemacht sein mufs, und dafs nicht jeder Denkakt einen kausalen Zusammenhang zu seinem Gegenstande haben mufs, sondern dafs beides nur zur Erfüllung der Aufgabe des Denkens, zu seiner vollen Verwirklichung gehört. Doch hat in beiden Beziehungen das „Ziel“ eine etwas andre Bedeutung. Wenn wir die Abhängigkeit nach Grund und Folge als Ziel des Denkens bezeichneten, so war damit nicht freigestellt, ob ein Denkakt diese Abhängigkeit für sich gelten lassen wolle oder nicht, sondern nur, ob er dieselbe ausdrücklich zum Ausdruck bringen, sie vor sich selbst auseinanderlegen und rechtfertigen wolle. Wir sagten: jeder Denkakt mufs so beschaffen sein, als ob sein Grund ausdrücklich genannt wäre. Der Satz vom Grunde ist ein allgemeines Gesetz, dem sich kein Denkakt entziehen kann; darin

liegt, dafs das Denken jeden seiner Schritte so einrichten mufs, dafs jeden Augenblick sein Grund angegeben werden könnte. Nur soviel also ist dem Denken freigestellt, ob es die faktische, implizite immer befolgte Abhängigkeit nach Grund und Folge explizieren, in der Zweiheit von Grund und Folge ausdrücklich denken wolle.

Dagegen war nicht gesagt, dafs jeder Denkakt seinen Gegenstand so erkennen müsse, als ob derselbe diese bestimmte Ursache hätte. Die thatsächlichen Urteile meinen auch nicht einmal implizite, dafs der erkannte Gegenstand in einer bestimmten Weise verursacht sei. Gemäfs dem transsubjektiven Minimum wird in jedem, auch dem thatsächlichen Urteil nur so viel implizite mitgemeint, dafs zwischen dem Gegenstande und den erkennenden Subjekten überhaupt gesetzmäfsige Beziehungen stattfinden (S. 156); dagegen liegt darin keine Spur eines Hinweises auf diese oder jene bestimmte Ursache. Während daher jeder, der Selbstbesinnung besitzt, den logischen Grund seines Urteilens angeben können mufs, so ist es durchaus nicht nötig, dafs jeder, der ein thatsächliches Urteil ausspricht, in der Lage sein müsse, die Ursache des gemeinten Gegenstandes zu nennen. Hier ist also das Denken unter den Gesichtspunkt des Zieles in dem Sinne gerückt, dafs es, wenn es sein Ziel erreichen will, von solchen Denkakten, die von dem Ziele gänzlich absehen, zu anderen fortschreiten mufs, die dasselbe verwirklichen.

9. Die Analyse der Kausalität ist eine Aufgabe, die ich mir nicht hier zu stellen habe, sondern die in einem der spezielleren Teile der Erkenntnistheorie zu lösen sein wird. Dort erst wird daher auch das Verhältnis der Kausalität zu Gesetz, Bedingung, Veranlassung u. s. w. erörtert werden können. Dagegen ist es durch den Gang der Untersuchung gefordert, die Grundbedeutung der Kausalität schon hier festzustellen. Soeben wurde das Ordnen der Thatsachen nach Kausalitätsverhältnissen als das Ziel alles Denkens festgestellt. Dieser Satz erhält aber erst dadurch einen festen Sinn, dafs die allgemeine Bedeutung der Kausalität, die für die weitere Analyse derselben mafsgebend ist, sichergestellt wird.

Als allgemein zugestanden darf angesehen werden, dafs die Kausalität eine unabänderliche Regelmäfsigkeit in der Verbindung

zweier Faktoren oder Faktorenkomplexe bezeichnet. Dies wird von den verschiedensten Richtungen anerkannt; selbst der Positivismus tastet dieses Merkmal der Kausalität nicht an. Und zwar gilt von den beiden Faktoren oder Faktorenkomplexen der eine immer als derjenige, von dem das Eintreten oder Bestehen des zweiten abhängig ist. Ist der erste, wo und wann auch immer eingetreten, so geschieht es ausnahmslos, dafs auch der zweite erscheint. Derjenige Faktor, an dessen Vorhandensein unabänderlich das Eintreten oder Bestehen eines andren geknüpft ist, heifst die Ursache; dieser andre aber, der sich an den ersteren ausnahmslos knüpft, heifst die Wirkung.

Ich vermeide absichtlich, das Merkmal der Zeitfolge in den Begriff der Kausalität hereinzuziehen und, wie KANT, SCHOPENHAUER und andere thun, die Ursache als das antecedens, die Wirkung als das consequens anzusehen. Denn erstlich ist es von vornherein keineswegs unmöglich, dafs unzeitliche Faktoren, seien sie mathematisch- oder metaphysisch, in kausalem Abhängigkeitsverhältnis untereinander stehen. Diese Möglichkeit soll durch den allgemeinsten Begriff der Kausalität offen erhalten werden. Doch noch in einer andren Hinsicht habe ich aus dem Kausalitätsbegriff das Merkmal der Aufeinanderfolge weggelassen. Auch in dem Bereiche der physischen und psychischen Veränderungen nämlich, wo Ursache und Wirkung als zeitlich begrenzte Erscheinungen auftreten, erhebt sich die Frage, ob die Wirkung nicht mit der Ursache gleichzeitig sei. Müfste dies geleugnet werden, dann würden Ursache und Wirkung wenigstens innerhalb des natürlichen Geschehens allgemein als antecedens und consequens zu bezeichnen sein. Da diese Frage wegen ihrer Schwierigkeit und Verwickeltheit gleichfalls nicht in diesen grundlegenden Teil der Erkenntnistheorie gehört, so soll durch die hier gegebene Definition der Kausalität beiden Möglichkeiten Raum gewährt sein.

Doch zu einer andren Streitfrage mufs schon hier Stellung genommen werden, da sie einen Punkt betrifft, durch dessen Hinzutreten erst jene unabänderliche Regelmäfsigkeit sich zur Kausalität vollendet. Nach meiner Überzeugung deckt sich die unabänderliche Regelmäfsigkeit noch nicht mit dem Kausalitätsverhältnis; es fehlt jener, um das letztere zu werden, nicht weniger als das Entscheidende. Zur Kausalität gehört, wie dies

schon im zweiten Abschnitt vorausgesetzt wurde (S. 89 f.), dasjenige, was die deutsche Sprache mit „durch", „vermöge", „infolge", „wegen" u. dgl. bezeichnet: das Bestimmtwerden des einen durch das andre, das Wirken des einen auf das andre.

Ebendies wird nun von zahlreichen, besonders positivistischen Denkern bestritten. Diese behaupten, dafs die Kausalität in dem Folgen des einen auf das andre aufgehe; dafs man sofort in die Dunkelheiten der Metaphysik und Mystik gerate, wenn man annehme, dafs A das B notwendig herbeiführe, dafs A auf B hin wirke, dafs eine reale Beziehung von A sich auf B hin erstrecke und B in Abhängigkeit von A setze. So eliminierte schon HUME aus der Kausalität alles, was er power und necessary connexion nennt, und nimmt in seine Definitionen von der Kausalität nur den Begriff des zeitlichen Folgens oder Begleitens auf.[1]) Ähnlich verspottet J. ST. MILL alle diejenigen, die in der Kausalität ein geheimnisvolles, mächtiges Band erblicken, dem gemäfs die Wirkung der Ursache nicht nur folgen, sondern von ihr wahrhaft hervorgebracht werden solle.[2]) Neuerdings ist dieser englischen Entnervung der Kausalität auch vielfach von deutschen Philosophen beigepflichtet worden. R. AVENARIUS z. B. stellt das Verfahren, wodurch in den Folgevorgang der Kausalität Kraft, Zwang, Notwendigkeit hineingedacht wird, auf dieselbe Stufe mit dem Fetischismus.[3])

Die Frage, ob diese positivistische Auffassung der Kausalität im Rechte sei, läfst sich hier nur durch Selbstbesinnung des Denkens auf das, was es mit der Kausalität logisch notwendig meine, entscheiden. Das Denken hat sich solche Verbindungen, die es unzweifelhaft als kausal auffafst, vor Augen zu führen und sich zu fragen, was es mit dieser Auffassung unabweisbar und unausweichlich von den bezüglichen Thatsachen fordere. Und da wird sich zeigen, dafs der Sinn der Kausalität sich erst durch den immanenten Faktor des Bestimmens, des Wirkens realisiere, und somit auch des Kraftmomentes bedürfe. Besonders wirksam wird es sein, wenn wir die Selbstbesinnung des Denkens in nega-

[1]) HUME, *Enquiry.* S. 50 ff. 63 f.

[2]) J. ST. MILL, *Logik.* II. Bd. S. 1.

[3]) R. AVENARIUS, *Philosophie als Denken der Welt gemäfs dem Prinzip des kleinsten Kraftmafses.* S. 45 f.

tiver Weise vor sich gehen lassen, d. h. so, daſs wir uns zum Bewuſstsein bringen, welcher Widersinn, welches Sündigen des Denkens wider seine ausdrücklichen Absichten sich ergeben würde, wenn man die Kausalität in der Weise des Positivismus abschwächen wollte (vergl. S. 183).

10. Bevor jedoch das Denken an diese Selbstbesinnung geht, wird es gut sein, sich einen Unterschied in der Kausalität wenigstens oberflächlich zum Bewuſstsein zu bringen: den Unterschied zwischen Ursachen im engen Sinne und Bedingungen. Es soll dieser Unterschied hier nicht erwiesen, sondern nur zu dem Zwecke hingestellt werden, damit das Denken bei seiner Selbstbesinnung dessen gewiſs sein könne, den Umfang der Kausalität zu erschöpfen. Ich will nämlich zeigen, daſs die Kausalität sowohl zwischen solchen Faktoren, die sich wie Ursachen im engen Sinne verhalten, als auch zwischen solchen, die nur in dem Verhältnis von Bedingung und Bedingtem zu einander stehen, sachlich notwendig als ein Bestimmen oder Wirken gedacht werden müsse. Sollte jemand den Unterschied zwischen Ursache und Bedingung nicht zugeben, so würde dadurch das Hauptresultat, die Widerlegung der positivistischen Auffassung der Kausalität, nicht berührt werden.

Jedermann betrachtet den Stoſs gegen den ruhenden Pendel als Ursache der folgenden Schwingung, die Schläge auf das glühende Eisen als Ursache seiner sich verändernden Gestalt, das Sinken der Temperatur auf 0° als Ursache der Verwandlung des flüssigen Zustandes des Wassers in Eis, das Reiben des Bernsteins als Ursache der Anziehung kleiner Körperchen u. s. w. Dagegen wird sich jedermann auf das äuſserste sträuben, das Nachtdunkel als Ursache der Tageshelle, die Winterkälte als Ursache der Frühlingswärme, die Härte der unreifen Birne als Ursache der Weichheit der reifen, das Hellgrün des jungen Buchenlaubes als Ursache seines Dunklerwerdens, das Wachen als die Ursache des Schlafes, die Unzweckmäſsigkeit der Bewegungen des Neugeborenen als Ursache der allmählich entstehenden Zweckmäſsigkeit derselben anzusehen, wiewohl es sich in allen diesen Fällen um eine Aufeinanderfolge von strengster Regelmäſsigkeit handelt; sondern es wird nur soviel eingeräumt werden, daſs je in dem ersten Gliede eine Bedingung liege, die erfüllt sein

müsse, damit das zweite Glied eintreten könne.[1]) Auch ohne weiteres Eingehen wird es klar sein, dafs in den ersten Fällen ein wesentlich andres Kausalverhältnis vorliege als in den Fällen der zweiten Art. Die Ursache scheint zu der Wirkung in einem engeren, direkteren, gleichsam geradlinigeren Verhältnis zu stehen als die blofsen Bedingungen. Das gewöhnliche, ungekünstelte Vorstellen denkt sich die Sache so, dafs Ursache dasjenige sei, was die Wirkung positiv hervorbringt, woraus die Wirkung entspringt. Der gewöhnliche Verstand ist nicht im Zweifel, dafs das Reiben die Wärme des Holzes oder die elektrische Äufserung des Bernsteins direkt hervorruft, wogegen er sich niemals so ausdrücken wird, dafs die Härte der unreifen Birne ihre spätere Weichheit, der Schlaf das Wachen u. dgl. hervorbringt. In anderen Fällen mag es schwierig zu bestimmen und streitig sein, ob ein antecedens als Bedingung oder als Ursache zu betrachten sei. Doch dies geht mich hier nichts an; mir genügt, dafs die angeführten Urteile das Vorhandensein solcher Bedingungen, die in keinem Falle Ursachen sind, unzweifelhaft darthun. Auch will ich diesen bedeutsamen Unterschied innerhalb der Kausalität hier nicht endgültig zu bestimmen versuchen, um nicht durch eine Abschweifung ins Metaphysische in den sicheren Gang unsrer Untersuchung unnützer Weise Streitigkeiten hereinzuziehen. Es genüge, hier auszusprechen, dafs nach meiner Überzeugung in jener Ausdrucksweise des gewöhnlichen Verstandes nicht, wie Mill meint, Laune und Willkür, sondern der richtige Gedanke liegt, dafs die Ursache einer Wirkung sich zu deren Bedingungen wie das Direkte zum Indirekten, das Zentrale zum Peripherischen, das Hervorbringende zu dem Begleitenden verhalte. Mit der Andeutung dieses Unterschiedes möge hier genug geschehen sein; doch auch sie bildet kein wesentliches Glied dieser Untersuchung,

---

[1]) Ich habe diese Beispiele absichtlich gewählt, weil an ihnen der prinzipielle Unterschied von Ursache und Bedingung besonders deutlich in die Augen springt. Es ist daher kein Wunder, dafs J. St. Mill, der diesen Unterschied für nur scheinbar erklärt, bemüht ist, von der regelmäfsigen Aufeinanderfolge von Nacht und Tag u. s. w. nachzuweisen, dafs hier überhaupt ein Kausalitätsverhältnis nicht vorliege (*Logik*, II. Bd. S. 27 ff.). Doch ist die Begründung, die er dafür gibt, für diesen scharfen Denker auffallend schwach.

mit dessen Unhaltbarkeit zugleich alles folgende fiele; sondern sie dient lediglich dazu, um den Umfang der Kausalität einigermafsen übersehen zu lassen und uns die Gewifsheit zu verschaffen, dafs wir bei der Besinnung des Denkens auf das in der Kausalität Gemeinte den ganzen Umfang derselben berücksichtigen.[1]

11. In jedem der beiden Fälle zeigt sich die Kausalität als unabänderliche Regelmäfsigkeit. Mag es sich um die erzeugende Ursache oder um eine ganz entfernte Bedingung handeln; immer liegt zum mindesten das äufsere Merkmal der Kausalität in jener strenggefafsten Regelmäfsigkeit. Dies habe ich schon oben als allgemein zugestanden bezeichnet. Jetzt nun füge ich hinzu, dafs überall, wo wir unabänderliche Regelmäfsigkeit finden, hiermit zugleich das Vorhandensein eines kausalen Verhältnisses angenommen ist. Es gibt keine unabänderliche Regelmäfsigkeit, die nicht entweder darauf, dafs A die Ursache von B ist, oder doch wenigstens darauf, dafs A zu den wenn auch noch so entfernten Bedingungen von B gehört, zu deuten wäre. Und ich füge weiter hinzu, dafs eben die unabänderliche Regelmäfsigkeit es ist, wodurch unser Denken auch zu dem genaueren Gedanken unabweislich gezwungen wird, das kausale Verhältnis als ein Bestimmen und Bestimmtwerden, als reale Abhängigkeit aufzufassen. Die unabänderliche Regelmäfsigkeit nötigt nicht nur überhaupt zu dem Gedanken der Kausalität, sondern auch zu dieser bestimmten Fassung, wonach dieselbe als ein reales Durch zu denken ist.

Ich finde z. B., dafs mit ausnahmsloser Regelmäfsigkeit durch die Reibung des Holzes Wärme entsteht. Hierdurch wird mir der Gedanke unabweislich aufgedrängt, dafs es an der ersteren Erscheinung liege, wenn ihr die zweite unabänderlich folge und sich nach ihr richte; dafs die Reibung schuld daran sei, dafs sich mit ihr die Erwärmung einfinde. Die unabänderliche Folge nötigt geradewegs zu dem weiteren Gedanken, dafs die Unab-

---

[1]) Ursache und Bedingung scharf zu scheiden, scheint nichts Leichtes zu sein, wie schon ein vergleichender Blick auf die so vielfach voneinander abweichenden Aufstellungen über diesen Punkt selbst bei hervorragenden Denkern lehrt. Man vergleiche z. B. Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit.* 2. Aufl. S. 192; Wundt, *Logik.* I. Bd. S. 536 f.; Sigwart, *Logik.* II. Bd. S. 144 f.

änderlichkeit des Folgens sich in realer Abhängigkeit von der ersteren Erscheinung vollziehe. Es gibt kaum einen Gedanken, dem das Merkmal unbedingter sachlicher Notwendigkeit so unzweideutig anhaftete. Man mufs sich, scheint mir, ein Brett vor den Verstand nageln, um zu verkennen, dafs das ausnahmslose Folgen des A auf B nur dadurch verständlich werde, dafs A sich bestimmend, einwirkend gegen B verhalte, sich auf B hin geltend mache, sich mit seiner Beziehung nicht blofs bildlich, sondern wirklich auf B hin erstrecke. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung wird leer und sinnlos, die Unabänderlichkeit ihres Folgens wird zu einer brutalen, das Denken verbietenden Thatsache herabgesetzt, wenn ich der Ursache die Funktion des Bestimmens, des von sich abhängig Machens nicht beilegen darf. Wenn ich also eine unabänderliche Aufeinanderfolge als Ursache und Wirkung deute, so gewinnt diese Deutung erst unter der Voraussetzung einen Sinn, dafs ich die Ursache als das Verursachende, Bewirkende auffasse. Es wird daher auch, wie dies Sigwart in nachahmenswerter Konsequenz gethan hat[1]), jede zusammenhängende Erörterung der Kausalität den Begriff des Wirkens als Mittelpunkt, an den sich alle näheren Bestimmungen anschliefsen, behandeln müssen.

Etwas gänz Ähnliches mufs gesagt werden, wenn A blofs eine der Bedingungen ist, unter denen die Wirkung B entsteht. Die regelmäfsige Folge von Tageshelle und Nachtdunkel nötigt unausweichlich zu dem weiteren Gedanken, dafs zwischen jener und diesem, wenn auch in noch so indirekter und vermittelter Weise, so doch ununterbrochen reale Beziehungen, reale Abhängigkeiten bestehen müssen. Auch das Verhältnis von Bedingung und Bedingtem geht nicht in das Denken ein, sondern wird bedeutungsleer, wenn man leugnet, dafs zwischen beiden Gliedern eine ununterbrochene Reihenfolge von Bestimmen und Bestimmtwerden, von Wirken und Erleiden verläuft. Woher sollte es kommen, dafs sich das Bedingte ausnahmslos nach den Bedingungen richtet, wenn sich die Bedingungen als das, was sie sind, nicht geltend machten, wenn nicht bestimmende Wirkungen von ihnen ausgingen?

---

[1]) Sigwart, *Logik*. II. Bd. S. 124 ff.

So ist es also bei beiden Formen der Kausalität die Unabänderlichkeit der Verbindung, was zu dem Gedanken nötigt, daſs reale Beziehungen, gleichsam reale Bande, die Glieder zusammenhalten. Allerdings hat die bestimmende Funktion, die von der Ursache im engen Sinne auf die Wirkung ausgeht, eine andre Beschaffenheit als die Art, wie sich die bloſse Bedingung für die Wirkung geltend macht. Doch liegt es auſser der Richtung dieser Untersuchungen, diesen schon vorhin angedeuteten Unterschied hier genauer zu verfolgen.

Schlagender noch tritt die Unentbehrlichkeit der realen Beziehung und Abhängigkeit hervor, wenn wir uns das Widersinnige der gegenteiligen Annahme zum Bewuſstsein bringen. Wenn man leugnet, daſs zwischen A und B Verhältnisse des Bestimmens und Bestimmtwerdens sich erstrecken, so bleibt nur übrig anzunehmen, daſs ein absoluter Zufall oder ein reines Wunder A und B in das Verhältnis der unabänderlichen Regelmäſsigkeit setzen. Daſs B gerade jetzt, gerade hier und gerade so auftritt, soll nach dieser Ansicht nicht daher kommen, daſs die ihm mit unabänderlicher Regelmäſsigkeit vorangehenden Erscheinungen seine Beschaffenheit nach Maſsgabe der ihrigen bestimmen und so sich selbst an dem B und für das B geltend machen. Also müssen doch wohl A und B beziehungslos zu einander sein; sie gehen einander nichts an; B folgt zwar regelmäſsig auf A, allein A ist dabei in keiner Weise beteiligt; es ist so, als ob A gar nicht vorhanden wäre. So wird durch die positivistische Auffassung von der Kausalität in Wahrheit aller Zusammenhang zerrissen; die im Kausalitätsverhältnis stehen sollenden Glieder werden gegeneinander absolut isoliert. Dies heiſst aber nichts andres, als daſs alle Ordnung und Gesetzmäſsigkeit zum Werk eines unheimlichen Zufalls, eines grundlosen Wunders gemacht wird.

Doch vielleicht wird jemand entgegnen: man habe angesichts der regelmäſsigen Folge der Erscheinungen sich überhaupt aller transcendenten Gedanken zu enthalten; es sei ebenso verkehrt, von der ausnahmslosen Ordnung der Erscheinungen auf ein reales Einwirken zu schlieſsen, als aus der Ablehnung dieses Schlusses die Konsequenz zu ziehen, daſs der Zufall jene Ordnung bewirke; der richtige Standpunkt bestehe vielmehr darin, die un-

abänderliche Regelmäfsigkeit einfach als das, was sie unmittelbar ist, hinzunehmen. Wer diesen Standpunkt hat, mit dem ist nicht zu streiten; denn im Grunde erklärt er, überhaupt keine Gedanken haben zu wollen, sondern sich einfach mit der reinen Erfahrung zu begnügen. Nur darf man von den Vertretern dieser absichtlichen Gedankenlosigkeit verlangen, dafs sie dann auch, gemäfs den Darlegungen des zweiten Abschnittes, alle Bemühungen um wissenschaftliche Erkenntnis und somit auch das Bücherschreiben aufgeben.

So führt uns die unabänderliche Regelmäfsigkeit dahin, in den Begriff der Kausalität das Merkmal des Wirkens und sonach der Kraft aufzunehmen. Die Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache, resp. von den Bedingungen ist keine blofs gedachte, ideelle Abhängigkeit, keine blofs subjektive Abstraktion; sondern die Ursache, resp. die Bedingung setzt die Wirkung in Abhängigkeit von sich. Ist aber so viel zugegeben, dafs A sich in reale Beziehung zu B setze und in dieser seiner realen Beziehung auf B ein bestimmender Faktor für B werde, so ist damit zugleich gesagt, dafs A sich über B als Macht, als Potenz, als Kraft erweise. Freilich ist dies Anthropomorphismus, d. h. Deutung eines Aufsermenschlichen nach Analogie eines uns durch innere Erfahrung Bekannten; denn es ist allein der Wille und das Anstrengungsgefühl, woher wir die Vorstellung von Kraft beziehen (vgl. oben S. 91 f.). Allein dieser Anthropomorphismus ist berechtigt und nothwendig; denn er allein schützt vor dem Widersinn des absoluten Zufalls. Nur wird natürlich darauf zu achten sein, dafs aus dem allgemeinen Kraftbegriff alles spezifisch Menschliche und zunächst auch alles spezifisch Psychische ferngehalten werde; so z. B. das Innewerden der Kraft als einer Anstrengung, das Bewufstsein eines der Kraftbethätigung zu Grunde liegenden Zieles. Doch ist es hier nicht meine Aufgabe, diese Absonderung umständlich und ausdrücklich vorzunehmen; denn thatsächlich liegt in der Art, wie ich den Kausalitätsbegriff nach der Seite des Kraftmoments bestimmt habe, ausgesprochen, in welchem Sinne die Kraft als Faktor der Kausalität zu betrachten sei.

Nur soviel wird noch ausdrücklich hinzuzufügen sein, dafs das bestimmende Wirken, als das sich uns die Kausalität dar-

stellte, wesentlich mehr besagt, als durch das Kraftmoment bezeichnet wird. Der Umstand, dafs A das B in reale Abhängigkeit setzt, läfst sich nur unter der Voraussetzung denken, dafs A sich in der Richtung nach B hin erstreckt und bethätigt. Diese Bethätigung der Ursache nach der Richtung auf die Wirkung hin ist die Kraft. Zu dieser Voraussetzung mufs aber dann noch hinzutreten, dafs das B auch wirklich gemäfs der Bethätigung der Ursache bestimmt werde, dafs in der Beschaffenheit des B sich die Bethätigung des A geltend mache. Das Kraftmoment ist also die Bedingung, unter der allein das Bestimmtwerden des B durch A stattfinden kann; nicht aber geht dieses in jenem auf. Darin, dafs A nach B hin sich bethätigt, liegt noch nicht die volle Kausalität; das punctum saliens derselben besteht vielmehr erst darin, dafs A mit dieser seiner Kraftbethätigung für B mafsgebend, bestimmend wird, gleichsam das B anfafst und nach sich modelt. Die Ursache ist mit ihrer eigentümlichen Kraftbethätigung in der Wirkung gegenwärtig, in ihr mit sich identisch. Das Merkmal des Bestimmens drückt sonach die volle Kausalität, das Merkmal der Kraft nur einen Faktor derselben aus.

Ich weifs wohl, dafs diese Auffassung der Kausalität zu mannigfachen erheblichen metaphysischen Schwierigkeiten führt. Vor allem erhebt sich die Frage: wie kann A aus sich herausgehen und da wirken, d. h. gegenwärtig sein, wo es nicht ist? Doch wie grofs auch diese Schwierigkeiten, die Kausalität metaphysisch auszudenken, sein mögen: uns hat sich mit unabweislicher Notwendigkeit die Forderung ergeben, die Kausalität als reales Bestimmen zu denken. Und diese Notwendigkeit ist so zwingend, dafs nicht nur spekulierende Philosophen, sondern auch so vorsichtige und nüchterne Denker wie WUNDT[1]), RIEHL[2])

---

[1]) Gerade WUNDT verficht den Begriff der Kraft oder „Wirkungsfähigkeit" als Moment der Kausalität mit grofsem Nachdruck (*Logik*. I. Bd. S. 552 ff. 558).

[2]) RIEHL vertritt in ausdrücklichem Gegensatze zu HUME die Ansicht, dafs die Ursache die Wirkung nach Analogie des begründenden Denkens hervorbringe, dafs also die Natur „gleichsam folgere" (*Der philosophische Kriticismus*. II. Bd. S. 257).

u. a. das Moment des Bestimmens und Wirkens für einen der Kausalität unentbehrlichen Bestandteil halten.

12. Ich will hier noch auf eine Konsequenz der positivistischen Ansicht von der Kausalität hinweisen, die gleichfalls geeignet ist, dieselbe ad absurdum zu führen. Stellen wir uns einen Forscher vor, der irgend ein Erscheinungsgebiet lediglich nach Mafsgabe der unabänderlichen Regelmäfsigkeit bearbeitet, so besitzt er kein Mittel, wodurch er die verschiedenen Regelmäfsigkeiten nach ihrem sachlichen Werte abstufen, nach ihrer nähern und fernern, direktern oder indirektern Beziehung zum Gegenstande, um den es sich handelt, unterscheiden könnte. Wohl wird er sagen können: diese regelmäfsigen Verbindungen kommen häufiger vor als jene; dieses antecedens bestand schon lange vor dem Eintritt des consequens, während jenes erst unmittelbar vor dem Eintritt desselben in die Erscheinung trat u. s. w. Und ebenso wird er sagen können, dafs gewisse Arten von Regelmäfsigkeiten sich besser unter gemeinsame Merkmale bringen und sich besser für die Vorausberechnung künftiger Ereignisse verwerten lassen als andere. Dagegen ist ihm durch seinen Standpunkt verboten, zwischen den verschiedenen Regelmäfsigkeiten einen Unterschied in ihrer sachlichen Wichtigkeit und in der Art des Abhängigkeitsverhältnisses als solchen zu machen. Es liegt für ihn kein aus der Natur der Sache folgender Grund vor, warum er in seinen wissenschaftlichen Darlegungen die ganz entfernten, nebensächlichen Bedingungen unerwähnt lassen oder auch nur weniger nachdrücklich erwähnen sollte als die direkt hervorbringenden Ursachen. Ja, er dürfte überhaupt nicht sagen, dafs eine Erscheinung von dem einen Gliede des mannigfaltig zusammengesetzten Ursachen- und Bedingungenkomplexes anders abhänge als von den anderen. Es besteht für ihn kein Grund, warum z. B. das Weichwerden der reifenden Birne in andrer Weise von der Sonnenwärme als von der Bodenbeschaffenheit oder den innern Kräften des Baumes oder gar dem vorangegangenen Hartsein u. dgl. abhänge. Die Ursachen und Bedingungen des fallenden Schiefersteines: Schwerkraft, Lockerung des Nagels, frühere Befestigung durch denselben, der Umstand, dafs der Schiefer in der Höhe und nicht auf dem Erdboden befestigt war, u. s. w. sind für den Positivisten lauter sachlich gleichwertige

Faktoren, nach denen sich das Fallen des Steines in demselben Sinne richtet. Der eine Faktor ist vor längerer Zeit eingetreten als der andre, das Vorausgehen des einen hat durch eine längere Zeit hindurch stattgefunden als das des andren; allein dies sind nicht Unterschiede, die das Sichrichten des fallenden Steines nach den vorangehenden Faktoren betreffen. So hat denn auch J. St. Mill dem Unterschied zwischen Ursache und Bedingung alle sachliche Bedeutung genommen und ihn im Grunde zu einem konventionellen Unterschied herabgesetzt.[1]) Allein er war nicht so konsequent, zu erklären, daſs infolge davon das Forschen nach den Ursachen sich völlig ändern müſste. Welche bunte, wirre Menge nebensächlicher, gleichgültiger Bedingungen würde dann nicht als gleichwertig mit den wichtigsten Bedingungen und den hervorbringenden Ursachen aufzuzählen sein! Es würde jeder sachliche Leitfaden mangeln, um die wichtigen kausalen Verknüpfungen von den unwichtigen, die direkten von den indirekten, die zentralen von den peripherischen zu unterscheiden; wodurch natürlich das wissenschaftliche Untersuchen über die kausalen Verhältnisse auf einen ganz unsicheren Boden gestellt wäre.

13. Zum Schlusse dieses Abschnittes blicke ich noch einmal darauf zurück, daſs bei der Darlegung der Bedeutung des logischen Erkenntnisprinzips der Gegensatz von Bewuſstsein und Transsubjektivem zum Hauptgesichtspunkte gemacht wurde. Es war dies dadurch geboten, daſs das Erkenntnisprinzip der reinen Erfahrung für sich allein lediglich ein individuelles Wissen von den eignen, zerstückelten, diskontinuierlichen und gesetzlosen

---

[1]) J. St. Mill, *Logik.* II. Bd. S. 16 ff. — C. Göring, der in der Kausalitätsfrage Mill in wesentlichen Stücken zustimmt, hat die richtige Einsicht, daſs nicht alle regelmäſsigen Successionen als kausal zu beurteilen sind (*System der kritischen Philosophie.* II. Bd. S. 210). Fragt man nun, wonach darüber entschieden werden solle, ob eine regelmäſsige Succession sich als Ursache und Wirkung verhalte oder nicht, so gibt er zur Antwort, daſs darüber allein die Erfahrung entscheiden könne. Nun aber stellt sich die Kausalität in der Erfahrung nicht einmal als regelmäſsige Folge dar; man müſste diese daher mit wahrer Orakelkraft begabt denken, wenn sie allein das Kriterium für die Ausscheidung der kausalen Verhältnisse aus den regelmäſsigen Folgen bilden sollte.

Bewufstseinsvorgängen, also ein Wissen wertloser Art zu liefern im stande ist, und dafs daher alles darauf ankommt, ein Erkenntnisprinzip zu gewinnen, das uns über das Bewufstsein hinauszuführen und uns des Transsubjektiven gewifs zu machen fähig wäre. Die Aufgabe, ein Prinzip des objektiven Erkennens zu gewinnen, fiel sonach mit der Aufgabe zusammen, ein Prinzip zu finden, vermöge dessen das Bewufstsein, trotz seines Insichbleibens, dennoch des Transsubjektiven gewifs werden könnte. Gälte es nicht, das Bewufstsein zu überwinden und des Transsubjektiven gewifs zu werden, so wäre das Denken überhaupt nicht nötig. Jeder Denkakt hat in der Beziehung auf das Transsubjektive seinen springenden Punkt, seinen Zweck, um dessent willen er überhaupt da ist, seine konstituierende Eigentümlichkeit.

Dazu kommt nun noch, dafs es nicht einfach auf der Hand liegt, wie es das Denken mache, um das Transsubjektive zu erkennen. Vielmehr besteht hierin die fundamentale Schwierigkeit für das Bewufstsein, über dasjenige Gebiet, wo es selbst nicht ist, sich dennoch durch sich selbst Gewifsheit zu verschaffen. Es ist dies das erkenntnistheoretische Wunder κατ' ἐξοχήν. So war es um so mehr gefordert, auf die Beziehung zum Transsubjektiven die schärfste Aufmerksamkeit zu lenken.

Endlich ist noch zu bedenken, dafs die Beziehung des Denkens auf das Transsubjektive von den Positivisten und den subjektiven Idealisten überhaupt bestritten und selbst von solchen Denkern, die sie prinzipiell zugeben, doch nicht nach Gebühr gewürdigt wird. So habe ich schon früher (S. 177 ff.) darauf aufmerksam gemacht, dafs die Scheu vor dem rückhaltlosen Betreten des transsubjektiven Bodens häufig zu der mehr oder weniger verhüllten Annahme eines Mittelgebietes hinführt, das weder subjektiv noch transsubjektiv sein soll, und dafs dieses Zwitterding selbst bei solchen Philosophen vorkommt, die dem Denken die Fähigkeit zugestehen, das Transsubjektive wenigstens bis zu einem gewissen Grade zu erkennen. Aber auch abgesehen von diesem unklaren Mittelding könnte ich sehr leicht nachweisen, dafs diese Philosophen häufig im Grunde genommen zwar von der transsubjektiven Bedeutung des Denkens reden, ja dafs ihre Erörterungen darin ihren sachlichen Schwerpunkt haben, und dafs

sie doch nicht recht mit der offenen Bezeichnung des Gegensatzes von subjektiv und transsubjektiv herausrücken. Man sieht an derartigen Stellen, dafs es sich im Grunde um die Überwindung des Bewufstseins durch das Denken handelt, und daß es darauf ankäme, zu bezeichnen, in welcher Weise und bis zu welchem Grade dies das Denken thue; und doch bleibt das entscheidende Wort, auf das alles hindrängt, unausgesprochen. Besonders dieser Umstand wurde mir zum Motiv, in der Darlegung der Bedeutung des logischen Erkenntnisprinzips immer und immer wieder auf den Gegensatz von Bewufstsein und Transsubjektivem zurückzukommen.

VIERTER ABSCHNITT.

DAS ERKENNEN ALS ZUSAMMENWIRKEN VON ERFAHRUNG UND DENKEN.

Erstes Kapitel.

Die Erfahrung als Reiz und ausschliefslich mafsgebende Bedingung des Denkens.

1. Die Aufstellung und Abgrenzung des Prinzips der reinen Erfahrung geschah zunächst (S. 36) in der Absicht, dafs dadurch das objektive Erkennen in seiner Eigenart sich um so schärfer abhebe. Der zweite Abschnitt stellte sonach eine Vorarbeit dar, die der Abgrenzung und Prüfung der logischen Gewifsheit und ihrer Leistungsfähigkeit gewisse unbezweifelbare Gesichtspunkte zu überliefern hatte. Indem jener Abschnitt zeigte, wieviel über die Leistungsfähigkeit der reinen Erfahrung hinausliege, welche fundamentale Mängel und Lücken das reine Erfahrungswissen darbiete, war zugleich dem zu findenden Prinzip des objektiven Erkennens die Aufgabe gestellt, überall da einzusetzen, wo das Prinzip der reinen Erfahrung versage.

Jetzt dagegen soll die reine Erfahrung in ein ganz andres Licht gesetzt werden. Bisher steht nur soviel fest, dafs, wenn ein objektives Erkennen entstehen soll, die reine Erfahrung allein nichts ausrichtet, sondern dafs einzig die logische Notwendigkeit die Gewähr eines objektiven Erkennens bietet. Es blieb bis jetzt unbestimmt, ob das Denken, um objektive Erkenntnis zu liefern, der Erfahrung unbedingt oder nur bedingungsweise oder gar nicht bedürfe; ob und in welchem Sinne das objektive Erkennen ein Zusammenarbeiten von Erfahrung und Denken sei. Im folgenden soll nun dargethan werden, dafs das reine Erfahrungswissen für das Denken, auch wenn es zu der unscheinbarsten objektiven

Erkenntnis gelangen wolle, unentbehrlich sei. Das Denken zwar ist dasjenige, was aus dem subjektiven Erkennen ein objektives macht; das Denken ist die hervorbringende Ursache der objektiven Erkenntnisse. Allein es bedarf hierzu der Erfahrung als seiner steten Grundlage und seines ausschliefslichen Stoffes. So dürftig auch das Wissen ist, das die reine Erfahrung für sich allein leistet, so bedeutungsvoll ist die Stellung, die sie im Vereine mit dem Denken für das objektive Erkennen hat.

Vor mehreren Jahrzehnten, als die Philosophie eines Fichte, Hegel und ähnlicher Denker noch zahlreiche Anhänger hatte, wäre es nötig gewesen, die Abweisung des Glaubens an die selbstschöpferische Kraft des Denkens mit grofser Ausführlichkeit zu behandeln. In unsrer Zeit werden diejenigen zu zählen sein, die von dem Denken erwarten, dafs es aus sich selbst Erkenntnisse herausspinne. Vielmehr ist heutzutage die entgegengesetzte Neigung vorherrschend, die Leistungen des Denkens geradezu selbst als irgendwie durch die Erfahrung gelehrt und eingegeben zu betrachten. Ich werde mich daher mit der Begründung der Bedeutung, die die Erfahrung für das Denken hat, kurz fassen können. Besondere Lobpreisungen der Erfahrung als der Grundlage des Denkens sind heute, wo die Anerkennung dieser Stellung der Erfahrung zum trivialen Gemeingut aller Gebildeten und Halbgebildeten geworden ist, nicht mehr nötig.[1])

Wir fragen also, ob das Denken immer nur im Zusammenwirken mit dem Erkenntnisprinzip der reinen Erfahrung oder auch schon aus sich allein Erkenntnis zu erzeugen im stande sei, und worin sein Zusammenwirken mit der Erfahrung bestehe. Auch hier wird die Methode der Erörterung überall darauf hinaus

[1]) Nicht genug können Lotzes Worte beherzigt werden (*Logik.* Seite 570): „Es wird allmählich langweilig, endlos wiederholt zu hören, wie selbstentsagend die Vernunft sich der Natur gegenüber zu verhalten habe, wie sie so gar nichts aus eignen Mitteln entscheiden könne und sich in wesenlose Hirngespinste verirre, wenn sie nicht bei jedem Schritte sich die notwendigen Data ihrer Folgerungen von der Erfahrung erbitte. Leider können wir nicht behaupten dafs diese Warnungen überflüssig und gegenstandlos sind, denn geirrt ist genug durch ihre Missachtung; aber wie jede Sittenpredigt unleidlich wird, wenn sie gar kein Ende nimmt, so regt auch diese zuletzt uns nur zu der Frage an, ob die Ansprüche, welche sie erhebt, nicht ebenso einseitig sind, als zugegebenermafsen die sind, welche sie zurückweisen will."

laufen, daſs wir logisch auffassen und aussprechen, was das Denken in bezug auf sein Verhältnis zur Erfahrung bei seiner Selbstbethätigung an sich erfährt.

So gestaltet sich unsre Untersuchung von selbst zu einer Erörterung des Verhältnisses von Erfahrung und Denken. Bis jetzt hat sich uns dieses Verhältnis nur von der einen Seite gezeigt: das Denken hat eine Leistung zu vollziehen, zu der die Erfahrung für sich nicht im stande ist. Was das Denken zu leisten hat, kann aus der Erfahrung allein nicht abgelesen, nicht von ihr gelernt werden. Im folgenden nun soll die andre Seite dieses Verhältnisses herausgestellt werden: das Denken kann nur unter der Bedingung jene Leistung vollziehen, daſs es sich in stetiger Beziehung zur Erfahrung hält.

Bevor ich nun dazu übergehe, diese andre Seite des Verhältnisses zu erörtern, will ich eine orientierende Bemerkung machen. Wenn auch bereits feststeht, daſs das, was das Denken zu leisten hat, nicht aus der Erfahrung herausgezogen werden kann, so ist damit noch lange nicht die Apriorität der Denkfunktionen erwiesen. Über diese wird an einer späteren Stelle (im achten Abschnitt) gehandelt werden. Doch sei schon hier auf die weit umfassendere Behauptung, die in der Apriorität enthalten liegt, hingewiesen.

Man könnte nämlich in der That glauben, daſs durch das bisher Gesagte die Frage nach dem apriorischen Ursprung der Denkfunktionen schon in bejahendem Sinne entschieden worden sei. Es sei unmöglich, so hieſs es, aus den sich lediglich als subjektiv gebenden Bewuſstseinsthatsachen ein transsubjektives Gelten herzuleiten. Ist damit nicht behauptet, daſs die Denkfunktionen, eben weil sie ein solches transsubjektives Gelten besitzen, nicht in den einfach subjektiven Bewuſstseinsthatsachen, also auch nicht im Empfinden und Wahrnehmen, ihren Ursprung haben können? Bei genauerem Unterscheiden wird man indessen sofort einsehen, daſs die Frage nach der Herkunft der Denkfunktionen noch unentschieden ist. Nur soviel steht fest, daſs das Denken, indem es seine verschiedenen Verknüpfungsweisen vollzieht, eo ipso nach Formen fungiert, die in dem unmittelbar Erfahrenen als solchem nirgends aufgewiesen werden können. Die Erfahrung als solche enthält nirgends Einheit, Ordnung, Zu-

sammenhang u. dgl.; es kann also das Denken dem Erfahrenen seine Postulate nicht ablernen. Dagegen ist noch mit keinem Worte entschieden, ob die Denkfunktionen zu ihren transsubjektiven Postulaten nicht vielleicht durch eine Entwickelung kommen, die in das Gebiet des Unbewufst-Psychischen oder Physiologischen fällt und auf diesem Umwege von dem Empfinden und Wahrnehmen aus bestimmt ist. Könnten nicht ohne dafs das Bewufstsein davon weifs, also vermittelst Fäden die im Unbewufst-Psychischen oder Physiologischen laufen, die Denkfunktionen durch allmähliche Umbildungen aus den Empfindungen und Wahrnehmungen entspringen? Es wird also allerdings jene uns feststehende Unmöglichkeit dazu dienen, den Sensualismus auf diese Position einzuschränken, dafs nur vermittelst unbewufst-psychischer oder physiologischer Vorgänge die Denkfunktionen in den Empfindungen und Wahrnehmungen ihren Ursprung haben könnten. Solange aber diese Frage nicht entschieden ist, bleibt eben die Möglichkeit offen, dafs die Funktionen des Denkens nichts Eigentümliches und Ursprüngliches, sondern nur etwas Sekundäres seien. Es ist daher in der Ordnung, wenn der Ausdruck „apriorisch“ vorderhand vermieden wird.

2. Wenn wir unbefangen und genau auf die Verknüpfungen achten, die das Denken vornimmt, so werden wir inne, dafs der Ausgangspunkt für dieselben überall in der Erfahrung liegt. Die Erfahrungsthatsachen sind für das Denken Reiz und Anlafs, seine Fragen aufzuwerfen. Je genauer wir die Schritte unsres Denkens überblicken, um so gewisser wird es uns, dafs überall, wo wir auch nur den Versuch zu irgendwelcher Verknüpfung machen, sich in der Reibung mit den Eindrücken der Erfahrung der bestimmende Reiz aufweisen läfst. Ja wir dürfen aus der Thatsache, dafs für alle Fragen und Versuche des Denkens die veranlassenden Erfahrungsthatsachen niemals fehlen dürfen, den Schlufs ziehen, dafs wir uns der verknüpfenden Denkfunktionen überhaupt nicht bewufst werden würden, wenn die Eindrücke der Erfahrung sie nicht zwänge, aus ihrem dem Bewufstsein verborgenen Zustande (über den wir hier nichts bestimmen wollen) herauszutreten.

Wenn so die Erfahrung die Veranlasserin der Fragen und Bemühungen des Denkens ist, so ist ihr damit nicht wenig zu-

geschrieben. Nicht nur einiger vorübergehender Anstöfse von der Erfahrung aus bedarf das Denken, sondern so oft und solange dasselbe in Thätigkeit ist, sind auch die Erfahrungsreize wirksam. Nur hat man sich unter dieser ständigen Wirksamkeit nicht vorzustellen, dafs immer frische Erfahrungen, sei es von aufsen, sei es im Innern, an das Denken herantreten müfsten; sondern man hat dabei in Erwägung zu ziehen, dafs die Erfahrungen, wenn sie einmal auf das Denken einen Reiz ausgeübt haben und als ein bestimmender Faktor in dasselbe eingegangen sind, nun durch lange Zeit in diesem Zustande eines dem Denken immanenten Daseins fortwirken können, selbst ohne dafs der Denkende sich dies ausdrücklich zum Bewufstsein bringt. Wenn dem Naturforscher ein Experiment geglückt ist, so kann es seinem Denken jahrelang zu den verschiedensten Verknüpfungsversuchen Anlafs geben, ohne dafs er es immer wieder von neuem anstellen müfste. Und wenn der Historiker sich eine bedeutungsvolle Aufzeichnung, die er in einer Urkunde gelesen, wohl eingeprägt hat, so kann diese Erfahrung zu verschiedenen Zeiten gar viele Gedankenreihen in ihm erwecken, ohne dafs er jene Aufzeichnung auch nur ein einziges Mal wieder zu lesen brauchte. Es bilden also hier die reproduzierten Erfahrungen den Anreiz zu neuen Denkfunktionen. Oft ist es auch so, dafs wir von den reproduzierten Erfahrungen nicht mehr anzugeben im stande sind, wann, wo und wie wir die ihnen zu Grunde liegenden originalen Erfahrungen gemacht haben. Das ist z. B. der Fall, wenn jemand aus der Fülle seiner Lebenserfahrungen heraus über Temperamente und Charaktere, über Affekte und Leidenschaften u. dgl. denkende Betrachtungen anstellt. Ja die Reproduktion der zu Grunde liegenden Erfahrungen kann so schwach und unbestimmt sein, dafs der Denker in dem festen Glauben lebt, seine Einsichten aus reinem Denken, ohne alle Erfahrung, zu ziehen. Wenn z. B. Hegel aus dem Sein und Nichts durch dialektischen Umschlag das Werden hervorgehen liefs, so waren dabei in seinem Denken, ohne dafs er davon wufste, die mannigfachen Erfahrungen wirksam, die er zu verschiedenen Zeiten von physischem und psychischem Werden gemacht hatte.

3. Wir haben die Erfahrung als den Reiz oder die Veranlassung des Denkens bezeichnet. Man darf sich dieses Ver-

hältnis nicht nach Mafsgabe jener Fälle vorstellen, wo, nachdem der Reiz eine Thätigkeit hervorgelockt, sich diese nun derart weiter entfaltet, dafs die Beschaffenheit der Weiterentfaltung durch die Beschaffenheit des Reizes nicht vollständig und erschöpfend bestimmt ist. Die feuchte Wärme ist ein besonders günstiger Reiz für das Wachstum der Pflanzen, allein darum ist doch dieses keineswegs derart abhängig von der Bestimmtheit jenes Reizes, dafs aus einer erschöpfenden Kenntnis desselben die Eigentümlichkeit des Wachstums vollkommen eindeutig bestimmt werden könnte. Vielmehr treten noch viele andere Reize wie Licht, Wasser u. s. w. wetteifernd ein, und auch bei völliger Gleichheit der äufseren Reize wird die Entwickelung der Pflanze je nach der Verschiedenheit der in der Pflanze selbst liegenden Bedingungen sehr verschieden ausfallen können. Ganz anders verhält es sich mit dem Reize, den die Erfahrung auf die Denkfunktionen ausübt. Allerdings besteht das Denken überall in einem Hinzudenken zu der Erfahrung, in einem durchgreifenden Umgestalten der Erfahrung mittels solcher Faktoren, die nirgends in ihr aufzuzeigen sind. Allein dies Hinzudenken der unerfahrbaren Elemente ist durchweg bestimmt durch die Eigentümlichkeit der Erfahrungsthatsachen. Wenn wir uns eine bestimmte Gruppe von Erfahrungsthatsachen und eine beliebige Menge normal denkender Subjekte vorstellen, die jene zum Gegenstand ihrer logischen Bearbeitung machen, so werden wir erst dann das Ideal des Denkens erfüllt finden, wenn jener Erfahrungsstoff alle Subjekte zu denselben Ergebnissen führt. Die Erfahrung als solche sagt zwar nicht von sich aus: „du hast diese und jene Verknüpfungen mit mir vorzunehmen“; wenn sie für sich allein wäre, so würde es eben überhaupt nicht zu logischen Verknüpfungen kommen. Wohl aber enthält sie, wenn einmal die logischen Funktionen als prinzipiell neues Element zu ihr hinzugetreten sind, für diese die durchweg eindeutige Vorschrift, sie so und nicht anders zu ordnen.

Ähnlich verhält es sich mit dem Hinzuvorstellen ästhetischer Faktoren zu dem vom Künstler in der Aufsenwelt geschaffenen Bedingungen, die das Substrat des Kunstwerks bilden. Der behauene Marmor, die mit Farbenflecken überstrichene Leinwand, die gedruckten oder vorgelesenen Worte eines Gedichts sind

keineswegs das Kunstwerk selber, sondern nur der vom Künstler in der Aufsenwelt niedergelegte Komplex von Bedingungen, denen gemäfs wir eine Menge ästhetischer Funktionen zu vollziehen haben, durch die sich erst das Kunstwerk herstellt. Aus den ästhetischen Funktionen, die durch das Substrat des Kunstwerkes veranlafst werden, ist über einen gewissen freien Spielraum hinaus gleichfalls die Willkür ausgeschlossen. Soviel auch das anschauende und geniefsende Subjekt hinzuthun mufs, so sind doch durch die Beschaffenheit des äufseren Substrates die ästhetischen Funktionen — abgesehen von einem gewissen Spielraum — genau und vollständig vorgeschrieben; wie denn auch jeder Künstler voraussetzt, dafs er durch die Veränderungen, die er dem Marmor, der Leinwand oder dem Papier zugefügt hat, jeden ästhetisch normal organisierten Menschen zu denselben Anschauungs-, Gefühls- und Phantasiefunktionen veranlassen werde.

So ist also die Erfahrung mehr als nur Reiz und Veranlassung für das Denken; sie ist die ausschliefslich mafsgebende Bedingung, nach der sich die Denkverknüpfungen richten. Darin liegt zweierlei. Erstlich ist die Erfahrung nicht mehr als blofse Bedingung der Denkverknüpfungen. Diese werden uns von der Erfahrung nicht dargereicht, noch lassen sie sich allein aus ihr herausspinnen. Es wäre dies, wie Kant erinnert, ebenso unmöglich, als wenn man aus Bimsstein Wasser pressen [1], oder, wie Wundt sich ausdrückt, aus dem Nilsande die ägyptische Kultur deduzieren wollte. [2] Es ist also hiermit von der Erfahrung geleugnet, dafs sie innerhalb des bewufsten Erkenntnisprozesses [3] die Ursache der Denkverknüpfungen sei, dafs sie für das Erkennen die Quelle bilde, aus der es die Denkfunktionen gewinne. Zweitens aber liegt in jenem Ausdrucke, dafs die Denkfunktionen ihre Verknüpfungen ausschliefslich gemäfs den vorliegenden Erfahrungen vorzunehmen haben. Nicht nur die Aufgaben, die dem Denken erwachsen, sondern auch die Lösungen derselben

---

[1]) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft.* Vorrede.

[2]) Wundt, *Philosophische Studien.* II. Bd. S. 305.

[3]) Diese Worte „innerhalb des bewufsten Erkenntnisprozesses“ sind mit Rücksicht auf die vorhin (S. 243 f.) angestellte Erwägung hinzugesetzt, dafs das Denken vielleicht durch Vermittelung des Unbewufst-Psychischen oder des Physiologischen aus Empfinden und Wahrnehmen entspringen könnte.

sind, unter der Voraussetzung, dafs der prinzipiell verschiedene Erkenntnisfaktor des Denkens zu der Erfahrung hinzutrete, ausschliefslich durch die Erfahrung vorgezeichnet.

Unser Ergebnis läfst sich auch in folgender Weise ausdrücken. Das objektive Erkennen kommt durch das Zusammenwirken zweier auseinander nicht ableitbarer veränderlicher Faktoren zustande: des Denkens und der Erfahrung. Und zwar besteht zwischen der Veränderlichkeit beider Faktoren eine einseitige Abhängigkeit: für die jeweilige Verschiedenheit der Denkfunktionen sind die Veränderungen, die am Erfahrungsstoffe hervortreten, mafsgebend; wogegen der gegebene Erfahrungsstoff durch alle Veränderungen des Denkens in seiner Gegebenheit unberührt bleibt.

Auch dieser Einsicht werden wir einfach dadurch gewifs, dafs das Erkennen das, was es an sich bei seinem eignen Thun erfährt, mit logischem Auge betrachtet. Wer sich freilich in der Selbsttäuschung wiegt, dafs das Erkennen irgendwelche Schritte ohne den Reiz der Erfahrung unternehmen könne, wird dieser Einsicht widerstreben. Wer aber die Erfahrung als den zum Denken stets nötigen Reiz anerkennt, dem wird sie auch als die ausschliefslich mafsgebende Bedingung des Denkens gelten. Auf welchem Gebiete sich auch das Denken bethätigt, überall erfährt es an sich selbst, dafs ihm seine Probleme durch die jeweiligen Erfahrungen vorgezeichnet werden, und dafs auch bei der Auflösung derselben die Ergebnisse gerade diese und keine andre Gestalt nur darum annehmen, weil diese und nicht andre Erfahrungsthatsachen vorlagen.

Um einen zusammenfassenden Ausdruck zu gewinnen, will ich die Erfahrung, insofern sie Reiz und ausschliefslich mafsgebende Bedingung für das Denken ist, als G r u n d l a g e des Denkens bezeichnen. Ich darf daher demgemäfs sagen, dafs das objektive Erkennen sich überall als l o g i s c h e B e a r b e i t u n g e i n e r E r f a h r u n g s g r u n d l a g e darstellt.

Erinnern wir uns hier daran, dafs uns das Erkenntnisprinzip des Denkens im Grunde nur in Form einer Erfahrungsthatsache gewifs wird (S. 183). Es lassen sich demgemäfs die beiden Faktoren, aus denen das Erkennen entspringt, auch so bezeichnen: der eine besteht aus den Erfahrungen schlechtweg, d. i. aus den subjektiven Bewufstseinszuständen, die kein Recht haben, zu

fordern, dafs sie für mehr als etwas blofs Subjektives gelten; wogegen der andre diejenigen Erfahrungen in sich begreift, welche die logische Forderung in sich schliefsen, dafs ihnen eine transsubjektive Bedeutung gegeben werde. Das Denken kann einfach als das Erfahren transsubjektiver Forderungen bezeichnet werden. Unser Ergebnis würde hiernach so lauten: diejenigen Bewufstseinsakte, die in einem Erfahren transsubjektiver logischer Forderungen bestehen, sind zwar ein aus den übrigen Erfahrungen nicht gewinnbarer, sondern ihnen gegenüber selbständiger Erkenntnisfaktor, doch aber richten sie sich in ihrer jeweiligen Eigentümlichkeit ausschliefslich nach den übrigen, d. h. ohne jenen transsubjektiven Anspruch auftretenden Erfahrungen.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, von wie grofser Wichtigkeit es für alle Wissenschaften sein müsse, sich über ihre Erfahrungsgrundlage Rechenschaft zu geben, sie sicherzustellen und reinlich abzugrenzen. Täuscht sich die Wissenschaft über ihre Erfahrungsgrundlage oder setzt sie sich gar darüber hinweg, so ist die erste Bedingung einer sicheren und stetigen Entwickelung der Wissenschaft unerfüllt. Besonders werden dies natürlich diejenigen Wissenschaften zu beherzigen haben, deren Erfahrungsgrundlage zu fixieren mit erheblichen Schwierigkeiten verknüpft ist (z. B. die Psychologie). In der Methodenlehre wird daher auch die Frage, wie die Wissenschaft bei Feststellung der Erfahrungsgrundlage vorzugehen habe, genau zu behandeln sein.

Zur Abwehr von Mifsdeutungen bemerke ich noch folgendes. Wenn die ausschliefsliche Abhängigkeit der jeweiligen Denkfunktionen von der Erfahrung behauptet wird, so ist damit nur gemeint, dafs an den Denkfunktionen dasjenige, was auf transsubjektive Bedeutung Anspruch erhebt, also das objektive Element in ihnen in ausschliefslicher Abhängigkeit von den Erfahrungen stehe. Nur das, was in und mit den Denkakten transsubjektiv gemeint ist, was an ihnen Erkenntnisergebnis ist, richtet sich vollständig nach dem in der Erfahrung Gegebenen. Ist ein gewisser Erfahrungskomplex gegeben, so ist dadurch nicht nur ein ganz bestimmtes Schlufsergebnis, sondern es sind dadurch auch alle dahinführenden vermittelnden und mit ihm in Zusammenhang stehenden Ergebnisse eindeutig gefordert; und zu diesen Ergebnissen müssen auch die auf sie hinzielenden Fragen gerechnet

werden. Dagegen ist es erlaubt, dafs die Verknüpfungen als solche, die diese Ergebnisse zum Ausdruck bringen und zu ihnen hinführen, der dabei eingeschlagene Weg und der dabei angewandte Apparat bei einem und demselben Erfahrungsstoffe in verschiedenen Gestalten auftreten. Wir werden im nächsten Abschnitte die in den Denkverknüpfungen liegenden subjektiven Elemente von dem darin transsubjektiv Gemeinten und Geforderten abzusondern haben. Diese subjektiven Elemente also sind gegenüber dem Erfahrungsstoffe freigegeben. Nur soweit natürlich sind sie durch ihn bestimmt, als sie tauglich sein müssen die Erkenntnisergebnisse, die durch ihn eindeutig gefordert werden, auszudrücken und herbeizuführen. Dies kann nun eben in verschiedener Weise, innerhalb eines sehr grofsen Spielraums, geschehen. — Will ich mich genau ausdrücken, so werde ich daher sagen müssen: die Denkfunktionen sind nach ihrem transsubjektiven Gehalte von der Erfahrung als der ausschliefslich mafsgebenden Bedingung abhängig.

Zweites Kapitel.

Die Erfahrung als der ausschliefsliche Stoff für das Erkennen.

1. Noch fehlt eine wesentliche Seite, um das Verhältnis von Erfahrung und Denken, das zum Zustandekommen jedes Erkenntnisaktes notwendig gefordert ist, vollständig bestimmt zu haben. Das Denken bezieht sich stets auf das Unerfahrbare; dieses ist sein eigentlicher Gegenstand. Zum blofsen Konstatieren des im strengen Sinne Erfahrenen bedarf es keines Denkens, wie wir aus dem zweiten Abschnitt wissen. Es erhebt sich nun die Frage: mit welchen Mitteln sind wir im stande, das Unerfahrbare zu denken? Bis jetzt wissen wir soviel, dafs die Erfahrung gewissermafsen das Sprungbrett ist, um denkend das Unerfahrbare zu erreichen, und dafs ferner in der Erfahrung der ausschliefsliche Mafsstab liegt, demgemäfs das Unerfahrbare zu

denken ist. Damit ist aber noch immer nicht gesagt, welchen Stoff wir anwenden müssen, um das Unerfahrene in unser Denken einzufangen.

Wenn wir auch hier wieder die Selbstbethätigung des Denkens fragen, so kann kein Zweifel darüber bestehen, dafs uns einzig die Erfahrung den Stoff liefert, durch den wir das Unerfahrbare denken. Mag das Transsubjektive, das wir denkend treffen wollen, der Erfahrung nahe- oder fernliegen, stets ist es veränderter, umgeformter Erfahrungsstoff, wodurch wir uns jenes Gebietes bemächtigen. Wenn der Physiker den Naturmechanismus konstruiert von den gemäfs dem Gravitationsgesetz sich bewegenden Gestirnen an bis zu den Schwingungen des Licht- und Wärmeäthers hinab, so ist all das massenhafte Unerfahrbare, was er dabei aufwendet, um von seinen Empfindungs- und Wahrnehmungsfragmenten zu kontinuierlichen und quantitativ geordneten Naturvorgängen zu kommen, nur aus einer höchst mannigfaltigen Umgestaltung der Sinneserfahrungen hervorgegangen. So gewinnt er z. B. die Bewegung im allgemeinen, die er den körperlichen Massen zuschreibt, dadurch aus seinen eignen Bewegungswahrnehmungen, dafs er von diesen das bewufste Wahrgenommenwerden und damit zugleich die Farbigkeit und was sich sonst an subjektiven Empfindungsqualitäten daran findet, in Abzug bringt und ferner an dem so übrigbleibenden Rest an die Stelle des unaufhörlichen absoluten Abreifsens und Anfangens (wie es allen Bewufstseinserscheinungen gemeinsam ist) ein kontinuierliches Weiterlaufen setzt. Ebenso ist es klar, dafs, wenn ich über andere menschliche Subjekte denkend etwas ausmachen will, ich hiermit etwas in die transsubjektive Sphäre hinausverlege, was ich mir nur gemäfs den in meinem eignen Bewufstsein gemachten Erfahrungen vorstellen kann. Kurz, das Wissen von meinen Bewufstseinsvorgängen enthält sämtliche Bausteine, aus deren Zurichtung und Zusammenfügung die transsubjektive Welt, soweit ich sie zu erkennen glaube, aufgebaut wird.

Diese Umformung des Erfahrungsstoffes zum Zwecke der Vorstellung vom Transsubjektiven wird uns ausführlich im siebenten Abschnitte beschäftigen. Wir werden dort in dem Umstande, dafs wir das Unerfahrbare nur durch Umformung des Erfahrenen (teils im Sinne der Ähnlichkeit, teils im Sinne der Analogie)

denken können, eine Hauptquelle der Ungewifsheit des menschlichen Erkennens entdecken. Hier sei nur auf einen bemerkenswerten Punkt hingewiesen.

2. Wenn nämlich auch das Unerfahrbare nur durch Umformung des Erfahrenen Gegenstand des Denkens werden kann, so mufs es Formen und Prinzipien geben, nach denen sich jene Umgestaltung vollzieht, und diese Formen und Prinzipien können nicht selbst wieder eine der Umformung harrende Erfahrung sein, sondern müssen direkt unerfahrbare oder transsubjektive Verhältnisse bezeichnen und bedeuten. Machen wir uns den hiermit angedeuteten Zusammenhang klar. Wir sind durch die vorige Betrachtung zu der Gleichung geführt worden: objektives Erkennen (oder Erkennen des Unerfahrbaren) = Umformen der Erfahrung. Nun ziehen wir diese durch Selbsterfahrung des Denkens festgestellte Gleichung in logische Erwägung und schliefsen folgendermafsen: es wäre unbegreiflich, wie das Umformen der Erfahrung je zu einem Erkennen des Unerfahrbaren werden könnte, wenn nicht in den Formen und Prinzipien, nach denen diese Umwandlung stattfindet, selbst schon direkt ein Transsubjektives oder Unerfahrbares als Gegenstand des Erkennens ausgedrückt und getroffen wäre. Unser Schlufs geht also darauf, dafs, wenn jene Gleichung gelten soll, durch die die Erfahrung umwandelnden Formen direkt die Forderung zum Ausdruck gebracht werden müsse, so oder so solle das Unerfahrbare beschaffen sein. Wir kommen auf diese Weise zu dem Ergebnis, dafs uns in gewissen Formen und Prinzipien, welche die Anweisung zur Umformung der Erfahrung enthalten, das Unerfahrbare als Gegenstand des Erkennens direkt zum Bewufstsein kommen mufs.

Dieser Schlufs nun wird uns durch die in den früheren Untersuchungen gefundenen Resultate bestätigt. Schon der zweite Abschnitt lehrte uns (S. 74 ff.), dafs, wenn wir irgend etwas als allgemeingültig und notwendig, als kontinuierlich, kausal verknüpft, gesetzmäfsig oder auch nur als regelmäfsig erkennen, wir hiermit die Erfahrung nach Formen und Prinzipien umbilden, die schlechterdings unerfahrbar sind. Doch sagte der zweite Abschnitt noch nicht, auf welcherlei Funktion diese umbildenden Prinzipien zurückzuführen seien. Erst der

dritte Abschnitt zeigte, dafs es das Denken ist, welches an die Erfahrung umformende Prinzipien heranbringt, die etwas Transsubjektives oder Unerfahrbares aussprechen und bedeuten. Nun haben wir freilich diese umformenden Prinzipien nicht im Zusammenhange kennen gelernt, und es ist dies überhaupt nicht Aufgabe dieses grundlegenden Teiles der Erkenntnistheorie. Doch aber hat uns die Analyse des Denkens, die der dritte Abschnitt durchführte, allenthalben auf solche Prinzipien stofsen lassen. So ist schon der Gedanke des Unerfahrbaren oder Transsubjektiven selbst eine Forderung, in der mir das Unerfahrbare als ein notwendig Anzunehmendes zum Bewufstsein kommt, und der gemäfs ich aufser dem Seienden, das mir zunächst nur in der Form meiner Bewufstseinsvorgänge bekannt ist, durch Umformung den Gedanken eines aufserhalb meines Bewufstseins befindlichen (nach Gröfse und Beschaffenheit zunächst unbestimmt bleibenden) Reiches des Seienden gewinne. Ferner aber sind in der Forderung des transsubjektiven Minimums noch mannigfache andere Formen enthalten, denen gemäfs die Erfahrung umzuformen ist: wie Einheit, Gesetzmäfsigkeit, Allgemeinheit, Kontinuität u. s. w. Endlich aber war es ganz besonders die Form der Kausalität, die sich uns als leitendes Ziel, nach dem sich die logische Umformung des Erfahrungsstoffes zu richten habe, hinstellte.

Passenderweise können wir diese Formen des Denkens als Kategorien bezeichnen. Das Auszeichnende der Kategorien besteht also darin, dafs die Formen, die sie zum Ausdruck bringen, uns unmittelbar als Formen, in denen der unerfahrbare oder transsubjektive Gegenstand des Erkennens existiert, zum Bewufstsein kommen. Jede Kategorie ist die Forderung einer unerfahrbaren Form, der gemäfs die Gegenstände des Erkennens aus dem Erfahrungsstoffe zu formen sind. Wir werden daher die Kategorien von denjenigen Verknüpfungsweisen des Denkens unterscheiden, welche nicht direkt eine unerfahrbare Form angeben, in der die Gegenstände des Erkennens existieren, sondern zunächst nur subjektive Formen bezeichnen, nach denen die Erfahrung anzufassen und zu behandeln ist. Dahin gehören der Verknüpfungsakt als solcher, ferner all die speziellen Verknüpfungsweisen, welche die formale Logik zu behandeln pflegt, also die Formen des Urteilens, Schliefsens, Begründens; ebenso die

Form des Begriffes. Es bleibt späteren Untersuchungen vorbehalten, das Verhältnis dieser beiden Arten von Denkformen, der Kategorien und der subjektiven Verknüpfungen näher zu bestimmen. Die Kategorien fordern ohne weiteres, daſs der transsubjektive Gegenstand in den von ihnen ausgedrückten unerfahrbaren Verhältnissen existiere; dagegen bezeichnen die Denkformen der andren Art keineswegs entsprechende transsubjektive Formen des erkannten Gegenstandes, sondern sie stehen nur, wie sich später zeigen wird, in entfernter Beziehung und Verwandtschaft zu gewissen transsubjektiven Formen, die allerdings die Voraussetzung bilden, unter der sie überhaupt erst passende subjektive Werkzeuge zur Behandlung der Erfahrung sind.

Der eigentümliche Gang unsrer Untersuchung bringt es mit sich, daſs dieser Unterschied zwischen den Kategorien und den subjektiven Verknüpfungsformen uns erst hier zu deutlichem Bewuſstsein kommt. Zunächst kam alles darauf an, die transsubjektive Leistungsfähigkeit des logischen Erkenntnisprinzips festzustellen und die Grundlage, auf welcher sie ruht, aufzuzeigen. Damit beschäftigte sich der dritte Abschnitt. Hätte ich schon dort das Subjektive und das Objektive im Denken zu scheiden unternommen, so würde sich der Zweck dieses Abschnittes nicht mit so einfacher, klarer Entschiedenheit haben erreichen lassen. Auch ist die Scheidung der subjektiven und objektiven Faktoren des Denkens ein so weitläufiges und verwickeltes Geschäft, daſs ihm eine eigne zusammenhängende Darstellung wird gewidmet werden müssen. Die drei nächsten Abschnitte werden sich hauptsächlich mit dieser Aufgabe zu beschäftigen haben.

Jetzt muſs noch eine Einschränkung hinzugefügt werden. Wenn auch die Kategorien unerfahrbare Formen bezeichnen und dieselben dem Gegenstande des Erkennens zuschreiben, so ist damit doch keineswegs gesagt, daſs schon durch diese unerfahrbaren Formen als solche, ohne daſs ihnen gemäſs die Erfahrung umgeformt würde, eine Erkenntnis zustandekommen könne. Kant sagt, die Kategorien würden leere Begriffe ohne Gegenstand, Sinn und Bedeutung bleiben, wenn ihnen nicht durch unsre empirische Anschauung ein Inhalt gegeben würde.[1] Dem kann

---

[1] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Aufl. S. 75. 87 und oft.

ich zustimmen, wenn ich auch damit einen etwas andren Sinn verbinde. Kant meinte, dafs durch die Erfüllung der Kategorien mit Erfahrungsinhalt überall doch nicht mehr als die blofse Erfahrung erkannt werde; wogegen hier die Überzeugung vertreten wird, dafs die Erkenntnis, welche durch Ausfüllung der Kategorien mit dem umgeformten Erfahrungsstoff entspringt, stets auf das Unerfahrbare geht. An dieser Stelle jedoch kommt es auf jene Übereinstimmung mit Kant an, welcher gemäfs sich mit den blofsen Kategorien für die Erkenntnis ebensowenig etwas anfangen läfst, als in dem Falle, wenn wir überhaupt das Denken nicht in Ausübung brächten. Schon früher (S. 244) wurde ausgesprochen, dafs wir uns der Denkfunktionen, zu denen eben auch die Kategorien gehören, nicht einmal bewufst werden würden, wenn sie der Reiz der Erfahrung nicht hervorlockte. Jetzt können wir hinzufügen, dafs die Kategorien, auch nachdem sie so zum Bewufstsein gelangt sind, für sich allein schlechterdings keine [illegible]tnis bedeuten.

[illegible]. Die Resultate der beiden bisherigen Kapitel dieses [illegible]ittes lassen sich folgendermafsen zusammenfassen. Die [illegible]ung ist erstens der veranlassende Reiz des Denkens, [illegible]ens die ausschliefslich mafsgebende Bedingung desselben [illegible]rittens der Stoff, durch dessen Umformung das Erkennen [illegible]ngt. Und zwar ist in jedwedem Erkenntnisakte das Denken [illegible]tlichen drei Beziehungen von der Erfahrung abhängig. [illegible]ei all dieser starken Abhängigkeit des Denkens von der [illegible]ng bleibt nach wie vor der Satz bestehen, dafs uns jeder [illegible]t über die Erfahrung hinausführt, und ebenso der andre, [illegible]as Denken in einem Fordern von Prinzipien und Formen [illegible], die als etwas Unerfahrbares zu der Erfahrung hinzu[illegible]. Nebenbei und vorläufig ergab sich uns, dafs die [illegible]en und Formen des Denkens zweierlei Art sind: erstlich [illegible]ien, welche das Unerfahrbare, was sie fordern, direkt als [illegible]rm des erkannten Gegenstandes bezeichnen, und zweitens [illegible]ve Denkverknüpfungen. Diese sind nur subjektive Ver[illegible]ngen, die Erfahrung anzufassen und zu behandeln.

[illegible] wirken also beim Zustandekommen jedes objektiven Er[illegible]saktes zwei Faktoren zusammen: die Erfahrung und das [illegible], und es kann das Erkennen als ein logisches Bear-

beiten der Erfahrung (und zwar zum Zweck der Erkenntnis des Unerfahrbaren) bezeichnet werden. Es ist also nicht ein Erkenntnisprinzip für sich allein, woraus das objektive Erkennen entspringt; sondern zwei auseinander nicht ableitbare Erkenntnisprinzipien müssen sich in der eben erörterten Innigkeit zusammenthun, damit objektive Erkenntnis hervorgehe. Übrigens steht nichts im Wege, beide Prinzipien zusammenzufassen und zu sagen: die logische Bearbeitung der Erfahrung sei das objektive Erkenntnisprinzip. Nur mufs man dabei stets eingedenk bleiben, dafs dieses Erkenntnisprinzip zusammengesetzter Natur ist und nur in laxerer Weise als solches bezeichnet werden darf. Man sieht sofort, dafs dieses Ergebnis für die Methodenlehre von höchster Wichtigkeit sein wird. Welche tiefgreifende Unterschiede auch immer sich in den wissenschaftlichen Methoden ergeben werden, so steht doch von vornherein fest, dafs sich alle diese Spaltungen auf der gemeinsamen Grundlage, die soeben als logische Bearbeitung der Erfahrung bezeichnet wurde, halten müssen.

Drittes Kapitel.

Die Erfahrung als Bestätigung der Richtigkeit des Erkennens.

1. Das prinzipielle Verhältnis der Erfahrung zum Denken ist damit, dafs dieselbe als Grundlage und als Stoff für das Erkennen bezeichnet wurde, erschöpft. Dagegen bleibt noch übrig, zwei eigentümliche Fälle, die sich auf die Stellung der Erfahrungsgrundlage zum Denken beziehen, besonders hervorzuheben; zwei Fälle, die um ihrer Wichtigkeit für das Erkennen willen die gesonderte Behandlung in einem Kapitel verdienen. So verschieden auch diese beiden eigentümlichen Arten des Zusammenwirkens von Erfahrungsgrundlage und Denken sind, so können doch beide als Bestätigung des Erkannten durch die Erfahrung bezeichnet werden. Auch mag man die Ausdrücke: Erfahrungskontrolle oder Erfahrungsverifikation gebrauchen.

Die Erfahrungsbestätigung verdient umsomehr eine besondere Beleuchtung, als sie häufig als ein eigenartiges Erkenntnisprinzip, als ein für sich wahrheitbegründendes Kriterium hingestellt wird.[1] Und in der That kann sehr leicht der Schein entstehen, dafs die Erfahrung, indem sie anderweitige Erkenntnisresultate bestätigt, dem Denken gegenüber mehr Eigenkraft und Selbständigkeit besitze, als ich ihr zugestanden habe. Die bestätigende Erfahrung scheint, ähnlich dem bestätigenden Monarchen, den vorläufigen Entscheidungen der an sich nicht kompetenten Instanz des Denkens die endgültige Sanktion zu erteilen, sie scheint die letzte Autorität, der oberste Mafsstab zu sein. Sie scheint nicht nur am Zustandekommen des Erkennens mitzuhelfen, sondern unter gewissen Umständen sich zu dem Denken wie die entscheidende Macht zu der blofsen Vorarbeit zu verhalten.

Im Gegensatze zu solchen Ansichten behaupte ich folgendes. In dreifachem Sinne läfst sich von einer Bestätigung durch Erfahrung reden. In einem ersten Sinne ist jedes logisch-empirische Verfahren eo ipso zugleich ein Bestätigtwerden durch die Erfahrung. Hier ist die Erfahrungsbestätigung nicht einmal eine unter bemerkenswerten Umständen vor sich gehende Anwendung unseres logisch-empirischen Erkenntnisprinzips, sondern nur das von einer gewissen Seite aus angesehene logisch-empirische Verfahren selber. Damit indessen die beiden anderen Bedeutungen der Erfahrungsbestätigung, um deretwillen ich dieses besondere Kapitel hinzufüge, um so deutlicher heraustreten, will ich zuerst von dieser allgemeinsten Bedeutung derselben sprechen. Die beiden anderen Arten von bestätigender Erfahrung haben nun, wie ich zeigen will, das Gemeinsame, dafs in ihnen die

[1] So gründet z. B. Herbert Spencer alle uns mögliche Erkenntnis darauf, dafs wir Übereinstimmung (Bestätigung) oder Nichtübereinstimmung zwischen den Hypothesen und Wahrnehmungen, zwischen den erwarteten und wahrgenommenen Dingen, zwischen irgendwelchen Annahmen und den direkt beobachteten Thatsachen bemerken. Das Erkennen dieser Übereinstimmung zwischen Hypothesen und Dingen ist ihm nicht etwa eine besondere Seite oder ein besonderer Fall eines allgemeineren und umfassenderen Erkenntnisprinzips, sondern wird von ihm als das höchste und einzige wahrheitbegründende Prinzip hingestellt (*Grundlagen der Philosophie*, übersetzt von Vetter S. 136 f.).

Erfahrungsgrundlage je in ein spezielles, für die Sicherstellung des Erkannten besonders günstiges Verhältnis zum Denken tritt. Es handelt sich hier also lediglich um eine die Gewifsheit des Erkennens besonders fördernde Anwendung des logisch-empirischen Verfahrens. Ein selbständigeres Hervortreten der Erfahrung findet auch hier nicht statt.

2. In gewissem Sinne ist jede logische Bearbeitung einer Erfahrungsgrundlage eo ipso zugleich eine Bestätigung der durch diese Bearbeitung gewonnenen Sätze durch jene Erfahrungsgrundlage selbst. Eine Erfahrungsgrundlage logisch bearbeiten. heifst nichts andres als die Erfahrung so umdenken, dafs dabei lediglich der Stimme der Denknotwendigkeit gehorcht wird. Allein diese Denknotwendigkeit ist keine Allgemeinheit, die sich ohne Rücksicht auf die Erfahrung geltend macht, sondern sie wird im Gegenteil durchweg durch die Eigentümlichkeit der gegebenen Thatsachen bestimmt. Diese enthalten, wie ich mich ausdrückte (S. 246), die durchweg eindeutige Vorschrift, dafs sie so und nicht anders geordnet sein wollen. So ist also die denknotwendige Bearbeitung der Erfahrungsthatsachen von dem fortwährenden Bestreben geleitet, diesen Thatsachen zu genügen, nur solche Umgestaltungen mit ihnen vorzunehmen, die durch sie gefordert und gerechtfertigt sind. Ist daher den Forderungen des Denkens Genüge geleistet, so ist ebendamit auch die Erfahrungsgrundlage so behandelt, dafs allen in ihr liegenden Eigentümlichkeiten entsprochen ist. Die denkende Bearbeitung der Erfahrungsgrundlage ist demnach, wofern sie nur in der richtigen Weise geschieht. immer zugleich ein Bestätigtwerden der Denkergebnisse durch die zur Grundlage genommene Erfahrung.

Wenn man die Bestätigung oder Verifikation der Erfahrung in diesem Sinne nimmt, so ist damit also keine speziell bemerkenswerte Seite an der logischen Bearbeitung der Erfahrung hervorgehoben; geschweige dafs damit neben der logisch korrekten Bearbeitung der Erfahrung ein neues Kriterium der richtigen Erkenntnis aufgestellt wäre. Freilich ist es üblich, die Bestätigung durch die Erfahrung selbst in diesem allgemeinen Sinne neben der logischen Richtigkeit des Denkens als ein Erfordernis der wahren Erkenntnis anzuführen. Und es hat dies auch seinen guten Grund, wenn man das Denken als die rein formale Thätigkeit

des widerspruchslosen Schliefsens aus gegebenen Prämissen auffafst. Von einer solchen unsachgemäfsen Abstraktion wissen wir hier nichts. Uns hat sich vielmehr das Denken gleich von vornherein als unzertrennlich an die Erfahrung geknüpft gezeigt. Fafst man das Denken in diesem lebendigen, konkreten Sinne auf, so liegt das Bestätigtwerden des Gedachten durch die Erfahrungsgrundlage schon in den Forderungen des Denkens selbst enthalten.

Ich werde im siebenten Abschnitte darzustellen haben, dafs die denkende Bearbeitung der Erfahrung an zahlreichen Unsicherheiten leidet, und es werden der Reihe nach die prinzipiellen Gründe aufzuzählen sein, warum sich Schwanken und Dunkelheit in die Erkenntnis mischt. Es versteht sich nun nach dem Gesagten von selbst, dafs Hand in Hand mit der zunehmenden Ungewifsheit der aus der logischen Bearbeitung der Erfahrung sich ergebenden Erkenntnisse auch die Bestätigung derselben durch die Erfahrung unsicherer wird. In allen denjenigen Beziehungen also, nach denen ich eine Beimischung des Zweifelhaften in unserem Erkennen aufweisen werde, wird damit zugleich eine mangelhafte Bestätigung durch die Erfahrungsgrundlage zugestanden sein. Folgen gewisse Erkenntnisse mit unbedingt zwingender Nötigung aus der denkenden Betrachtung und Erwägung irgendwelcher Erfahrungsthatsachen, so ist damit auch eo ipso gesagt, dafs diese Erfahrungen jene Ergebnisse in vollkommen befriedigender Weise bestätigen. Mischen sich dagegen in die Analysen und Beweise, die sich an die Erfahrung anknüpfen, Bedenken und Dunkelheiten, so ist damit natürlich auch gesagt, dafs die zu Grunde liegenden Thatsachen keine strikte, sondern nur eine ungefähre, manchen Spielraum lassende Bestätigung der Ergebnisse bieten. Es wird daher die Physik sich einer weit strengeren Erfahrungsbestätigung in diesem Sinne rühmen dürfen, als etwa die Geschichte oder gar die Metaphysik. — Ich halte diese umständlichen Auseinandersetzungen für wichtig, damit das verbreitete Vorurteil, als sei die Bestätigung durch die Erfahrung in diesem allgemeinsten Sinne ein besonderes Erkenntnisprinzip neben dem sich auf der Grundlage der Erfahrung vollziehenden Denken, beseitigt werde.

3. Ich gehe jetzt zu der zweiten Bedeutung der Erfahrungsbestätigung über, die, wie sich zeigen wird, einen

spezielleren Charakter hat und eine besondere Anwendung des logisch-empirischen Erkenntnisprinzips darstellt. Es kann nämlich geschehen, dafs, nachdem wir auf Grundlage gewisser Erfahrungen irgendwelche Ergebnisse gewonnen haben, uns neue Erfahrungsthatsachen bekannt werden, die gleichfalls auf jene Ergebnisse hinweisen und sie als richtig und notwendig erscheinen lassen. In diesem Falle kommt somit nachträglich noch eine weitere Bestätigung durch neues Erfahrungsmaterial hinzu, nachdem die ursprünglich vorliegende Erfahrungsgrundlage schon für sich den von ihr aus gewonnenen Ergebnissen zur Bestätigung gedient hat. Hierdurch tritt natürlich eine Verstärkung der ersteren Erfahrungsbestätigung, also ein Wachsen der Sicherheit des Erkenntnisergebnisses ein. Dieses Hinzutreten derartigen neuen Erfahrungsmaterials, das in demselben Sinne spricht, in welchem das Denken die ursprünglich vorhandene Erfahrungsgrundlage gedeutet hat, ist etwas so Gewöhnliches, sowohl in der wissenschaftlichen Forschung als auch in den Reflexionen des täglichen Lebens, dafs zur Verdeutlichung weiter kein Wort nötig ist.

Man hat es hier offenbar mit einer besonderen Anwendung des uns geläufigen Erkenntnisprinzips zu thun. Von jener Erfahrungsbestätigung im ersteren Sinne durften wir sagen, dafs jedwede Bearbeitung der Erfahrung durch das Denken eine solche sei. Hier dagegen liegt ein besonderer Fall dieser Bearbeitung vor: das Denken ist auf Grundlage gewisser Erfahrungen zu einem Resultate gekommen, das es vielleicht selber als ein nur vorläufiges hinstellt; und nun bietet sich, ungesucht oder infolge absichtlichen Nachspürens, weiteres Erfahrungsmaterial dar, das, vielleicht von irgend einer andren Seite her oder mit andrem Ausgangspunkte, das Denken doch zu denselben Ergebnissen hinführt. Auch wenn wir auf den ersten Blick erkennen, dafs die neuen Erfahrungsthatsachen für die früher aufgestellten Sätze Zeugnis ablegen, so vollzieht sich eben doch eine neue Bearbeitung der Erfahrung durch das Denken, wenn auch dadurch unterstützt und beflügelt, dafs eine ganz ähnliche Bearbeitung bereits früher stattgefunden hat.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, den Bedingungen nachzugehen, unter denen die Bestätigung durch neue Erfahrungsthat-

sachen besonders kräftig und entscheidend wird. Es dürfte dies wohl dann der Fall sein, wenn die neuen Thatsachen den früheren nicht allzu ähnlich sind, sondern eine erheblich veränderte Stellung zu der behandelten Frage haben und so das Denken zu anderen Operationen veranlassen. Nötigen uns nun die neuen Thatsachen trotz des veränderten Ausgangspunktes und trotz des veränderten logischen Weges dennoch zu denselben Ergebnissen, so wird der Gewinn dieser neuen Bestätigung um so gröfser sein. Und da dürfte nun wieder folgender Fall eine besondere Wichtigkeit beanspruchen. Im Laufe einer wissenschaftlichen Untersuchung kommt es häufig vor, dafs wir Gesetze oder Gesichtspunkte, die wir auf Grundlage von Thatsachen gewonnen und durch dieselben bestätigt gesehen haben, dazu benutzen, um aus ihnen andere Sätze allgemeiner Natur abzuleiten. Diese Ableitung aus allgemeinen Prinzipien und Gesichtspunkten geht nicht etwa ohne Erfahrungsgrundlage vor sich; schon insofern nicht, als jene Sätze, aus denen die Ableitung erfolgt, selbst ja nur von Erfahrungsgrundlagen aus gewonnen werden konnten. Und dann bildet auch häufig für das Ableiten selbst das Hinsehen auf allerhand in Frage kommende Erfahrungen den leitenden Faden. Sind nun gewisse Sätze auf diesem relativ deduktiven Wege[1] erwiesen worden, so wird es zur Steigerung der Gewifsheit gut sein, dafs dieselben Sätze nun auch, wenn möglich, direkt an der Erfahrung geprüft werden. Es wird, wenn möglich, das entsprechende Erfahrungsmaterial daraufhin anzusehen sein, ob diese Sätze sich aus ihm direkt, d. h. ohne Vermittelung jener zur Grundlage der Deduktion benutzten Sätze, ergeben oder doch durch dasselbe nahegelegt werden. Wird diese Erwartung erfüllt, so haben jene zunächst auf relativ deduktivem Wege erzielten Einsichten eine erfreuliche Bestätigung dadurch erhalten. dafs sie nun auch durch direktere Bearbeitung der Erfahrung gewonnen wurden. Man sieht also: es handelt sich hier um einen speziellen Fall der Erfahrungsbestätigung im zweiten Sinne. Nach-

[1] Eine absolute oder erfahrungslose Deduktion kann es natürlich nicht geben. Zum mindesten ist an dem Zustandekommen derjenigen Prinzipien, aus denen die Deduktion erfolgt, die Erfahrung als Grundlage und Stoff wesentlich beteiligt. Sonst würde ja ein Denken zugestanden sein, das rein aus sich selbst Wahrheiten erzeugen kann.

dem der relativen Deduktion ein gewisses Erfahrungsmaterial zur mehr indirekten Grundlage gedient hat, richtet sich nun der Untersuchung darauf, ob es nicht auch ein Erfahrungsmaterial gebe, das direkt zu denselben Ergebnissen hinführe.

4. Nun wende ich mich zu derjenigen bestätigenden Kraft der Erfahrung, die für das Erkennen die weitaus gröfste Wichtigkeit hat. Häufig wird diese Art der Bestätigung von der vorigen nicht gehörig geschieden oder gar mit ihr in ein unklares Ganzes zusammengeworfen.[1] Und doch springt der Unterschied in die Augen. Während in dem vorigen Falle das neue Erfahrungsmaterial das zur Bestätigung dienen soll, einfach empirisch aufgenommen wurde, tritt hier eine weit engere Beziehung zwischen den gewonnenen Sätzen und der bestätigenden Erfahrung ein. Es wird nämlich auf Grund der erwiesenen Sätze vorhergesagt, dafs diese oder jene Erfahrung eintreten werde. In welcher Form auch dieses Vorhersagen geschehe: mag es als mathematisches Herausrechnen oder als unmathematische Anwendung allgemeiner Sätze auf spezielle Bedingungen auftreten, in jedem Falle bindet sich das Ergebnis des Erkennens derart an das Eintreten dieser Vorhersagung, dafs es von vornherein zugesteht, durch das Ausbleiben der vorhergesagten Erfahrung entweder gänzlich umgestofsen oder doch bedenklich erschüttert zu werden.

Soll das Eintreten der vorhergesagten Erscheinung einen besonders hohen Grad bestätigender Kraft erhalten, so kommt es vor allem darauf an, dafs das Vorausbestimmen wirklich auch in zwingender Weise aus den zu bestätigenden Sätzen folge. Wenn das Vorausbestimmen einen laxen und ungefähren Charakter hat, wenn es sich dem blofsen Vermuten nähert, dann wird, wie sich von selbst versteht, das Nichteintreten des Vorausgesagten keineswegs die Ungültigkeit jener Sätze zwingend beweisen. Aber auch das Eintreten des Vorausgesagten besitzt in diesem Falle keine zwingend beweisende Kraft. Denn es bleibt immer die Möglichkeit offen, dafs die vermutungsweise vorhergesagte Thatsache auch aus andren Ursachen oder infolge anderer Zusammenhänge hätte eintreten können, als jene zu bestätigenden Sätze es fordern. Doch wird immerhin von dem

[1] Z. B. von Mill (*Logik*. II. Bd. S. 168 ff.).

Eintreten des vermutungsweise Vorhergesagten eine gewisse Erhöhung der Wahrscheinlichkeit ausgehen.

Aber noch etwas andres wird dazukommen müssen, wenn die bestätigende Kraft der Vorhersagung ihre volle Stärke erhalten soll. Mag sich nämlich auch die Vorausbestimmung eines Ereignisses mit zwingender Notwendigkeit aus den Sätzen, die der Bestätigung harren, ergeben, so ist es an sich doch möglich, dafs eben dieses Ereignis sich auch infolge ganz andrer Umstände, Bedingungen und Ursachen, als jene Sätze es wollen, vollzogen hat. Nehmen wir z. B. an, es wäre A auf Grund längerer Beobachtung zu dem Schlusse gekommen, B sei ein mafslos ehrgeiziger Mensch, und handle niemals aus sachlichem Interesse, sondern immer nur um der äufserlichen Rücksicht auf Ehre willen. Nun weifs A, dafs B die Wahl hat zwischen einer Stelle, in der er ein segensreiches, seinen Fähigkeiten angemessenes, aber stilles Wirken entfalten kann, und einer andren, die ihm weit weniger Gelegenheit zur Förderung menschlicher Wohlfahrt gibt, für die er aufserdem nicht taugt, die ihm jedoch zu geräuschvollem Ansehen verhilft. A sagt nun auf Grundlage jenes allgemeinen Urteils voraus, dafs B sich für die zweite Stelle entscheiden werde, und offenbar folgt diese Vorhersage mit zwingender Notwendigkeit aus der Anwendung jenes allgemeinen Satzes auf diese besondere Situation. In der That trifft nun diese Vorausbestimmung zu: B entscheidet sich für die zweite Stelle, und A findet darin eine Bestätigung seines Urteils über den Charakter des B. Und doch hat er vielleicht über B höchst verfehlt und ungerecht geurteilt, und die Bestätigung durch das Eintreten der vorhergesagten Erfahrungsthatsache ist eine nur scheinbare. Bei näherem Nachforschen erfährt er nämlich, dafs B sich in argverschuldeter Lage befindet und es darum, wenn er seine Familie nicht zu Grunde richten wollte, für ihn geboten war, die einträglichere Stelle anzunehmen. Hierdurch aufmerksam geworden, prüft er noch einmal die Erkenntnisgründe für sein früheres ungünstiges Urteil über den B, und da findet er, dafs er sie in unrichtiger Weise erwogen habe.

Soll daher das Eintreten des auf Grund eines Erkenntnisresultates mit zwingender Notwendigkeit vorherbestimmten Ereignisses jenes Resultat unzweifelhaft bestätigen, so ist gefordert,

dafs durch Erwägungen dieser oder jener Art die Möglichkeit ausgeschlossen werde, dafs das Eintreten der bestätigenden Erfahrungsthatsache irgendwelchen anderen Bedingungen und Ursachen, auf welche in diesem Denkprozesse keine Rücksicht genommen wurde, ihren Ursprung verdanke. In dem oben angeführten Fall z. B. müfste A, indem er jene Voraussage thut zugleich zeigen, dafs an jener zweiten Stellung, die viel Ehre und Ansehen verspricht, sich nichts entdecken lasse, was die Herleitung einer solchen Wahl aus anderen Motiven rechtfertigen würde. Erst wenn diese Möglichkeit ausgeschlossen ist, erhält das Eintreten der Voraussage seine volle bestätigende Kraft.

Dabei ist es keineswegs immer nötig, dafs der ausdrückliche Nachweis geführt werde, dafs die vorherbestimmte Thatsache nicht auch eine andre Herkunft haben könne. Oft nämlich weist die Ableitung einen derartigen Zusammenhang der vorhergesagten Thatsache mit den zu bestätigenden Sätzen auf, dafs eine andre Verursachung dieser Thatsache auf den ersten Blick als im höchsten Grade unwahrscheinlich erscheinen mufs. Und zwar tritt dieser Fall da ein, wo die vorhergesagte Thatsache nicht in ihrer ungefähren Gestalt, nicht blofs in ihren allgemeinen und groben Umrissen, sondern in ihren bestimmten einzelnen Zügen aus den zu bestätigenden Erkenntnisergebnissen mit zwingender Kraft abgeleitet wird. Je genauer und eingehender sich diese vorhersagende Ableitung auf die bestimmte Beschaffenheit der zukünftigen Thatsache erstreckt, umsoweniger ist ein besonderer Nachweis von der Ausgeschlossenheit jeder andren Herkunft nötig. Es müfste, so sagt sich das Denken sofort, ein überaus unwahrscheinliches Zusammentreffen von Umständen stattfinden, wenn dieselbe Thatsache, die nach allen ihren hauptsächlichen Bestimmtheiten aus jenen zu bestätigenden Sätzen genau und notwendig folgt, sich mit allen diesen Bestimmtheiten ebensogut aus ganz anderen Verhältnissen hätte erzeugen können.

Das Höchste an Bestimmtheit aber leistet die Voraussage, wenn das Wo und Wann des Eintretens der künftigen Thatsache und die Beschaffenheit und der Verlauf derselben in genauen Zahlen angegeben wird. Enthält die Voraussage eine mathematisch-eindeutige Beschreibung der zu erwartenden Thatsache, dann ist die Wahrscheinlichkeit, dafs das Eintreten derselben

ganz anderen Zusammenhängen zuzuschreiben ist, auf das denkbar geringste Mafs herabgedrückt und die bestätigende Kraft der Voraussage auf die gröfste Höhe gebracht. Wenn man daher von der Förderung spricht, die für die Wissenschaft aus der Bestätigung durch die Erfahrung entspringt, so hat man in der Regel solche Fälle vor Augen, wo das Vorhersagen ein mathematisch-genaues Vorausberechnen ist. Es liegt in der Natur der Sache, dafs nur auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, und vor allem der mit der unorganischen Natur sich beschäftigenden, ein solches Vorausberechnen möglich ist. Ebendaher sind Mechanik, Astronomie u. dgl. den übrigen Wissenschaften soweit an Gewifsheit voraus.

5. Jetzt ist noch zu zeigen, dafs auch diese Bestätigung im engern Sinn der Erfahrung keine andre Rolle zuteilt, als sie ihr durch unser allgemeines Erkenntnisprinzip, durch das logisch-empirische Verfahren, zugewiesen wird. Man hat an diesem Bestätigungsvorgang zwei Abschnitte zu unterscheiden. Irgend ein Ergebnis ist gewonnen und harrt der Bestätigung: dies ist die Voraussetzung. Nun beginnt der erste Teil des Erkenntnisprozesses: es wird aus jenem Ergebnis irgendwie das Eintreten einer künftigen Thatsache in möglichst allseitiger Genauigkeit abgeleitet. Was hierbei vorgeht, ist nichts andres als eine Weiterführung derjenigen logisch-empirischen Operation, durch welche das zu bestätigende Ergebnis gewonnen wurde. Von irgendwelchen Erfahrungen aus gelangte man zu einem allgemeinen Satze, der auf mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit Anspruch erhebt. Nun fragt man sich weiter, wie sich wohl unter Voraussetzung der Gültigkeit dieses Satzes der zukünftige Erfahrungsablauf, den man sich natürlich denselben allgemeinen Bedingungen, die in Gegenwart und Vergangenheit stattfanden, unterworfen denkt, an einem bestimmten Punkte unter bestimmten Umständen gestalten werde. Es ist sonach dieses ganze Vorhersagen nur eine besondere Art logisch-empirischen Verfahrens, hervorgerufen durch den Zweck, die Gewifsheit einer Erkenntnis möglichst zu verstärken.

Ist nun der Zeitpunkt gekommen und sind die Umstände eingetreten, wo sich die vorherbestimmte Thatsache einzustellen hat, so beginnt der zweite Teil des Erkenntnisprozesses. Mag

nun die Erscheinung genau so eintreten, wie es vorhergesagt wurde, oder mag sich die Vorhersage nur zum Teil oder gar nicht erfüllen: in jedem Falle erhält man dadurch eine neue Erfahrungsgrundlage, die der logischen Bearbeitung harrt. Stimmt die neue Thatsache mit der Vorhersage genau überein und gab die Vorhersage nicht bloſs die ungefähre und allgemeine sondern die bestimmte, individuelle Beschaffenheit der zu erwartenden Thatsache an, so ist freilich die logische Arbeit, die sich daran knüpft, sehr einfach und kurz. Sie besteht bloſs in der Erwägung, daſs, wenn eine derartige Vorhersagung vorangegangen und die Erscheinung in voller Übereinstimmung ins Dasein getreten ist, die Unwahrscheinlichkeit, daſs diese Erscheinung aus anderen Verhältnissen hervorgegangen ist, als der zu bestätigende Satz ausspricht, an Unmöglichkeit grenzt, und dass demnach jener Satz eine starke Steigerung der Gewiſsheit erfahren hat. Diese Erwägung geht natürlich rasch vor sich und stellt sich wie etwas Selbstverständliches ein; weswegen denn auch der Schein entspringen kann, als erhalte die bestätigende Erfahrung eine selbständige Kraft, ein Übergewicht über das Denken, als könne hier die Erfahrung rein als solche, ohne alles dazutretende Denken, Gewiſsheit hervorbringen. Wie sehr dies eine Täuschung ist, ersieht man an den Fällen, wo die Voraussage sich nur auf die allgemeinsten, ungefähren Züge erstreckte, oder wo sich dieselbe nur teilweise erfüllte. In solchen Fällen wird sich an die neue Erscheinung eine viel umfangreichere Reflexion knüpfen; z. B. ob nicht etwa Gründe vorliegen, die Erscheinung auf einen andren Zusammenhang zu beziehen, als den man bestätigt zu sehen wünscht; oder aus welchen Gründen selbst der teilweisen Übereinstimmung bestätigende Kraft zuzuschreiben sei. Hier also kann kein Zweifel obwalten, daſs die neue Erscheinung als eine neue Erfahrungsgrundlage für eine besondere logische Operation auftrete. Dann wird dies aber auch für den früheren Fall, wo die logische Operation in der Regel instinktiv vollzogen und kaum noch als ein besonderer Denkvorgang gespürt wird, gelten müssen, da alle diese Fälle genau auf derselben prinzipiellen Stufe stehen.

So stellt sich also dieser Bestätigungsprozeſs in seinem ersten Teile als eine Weiterführung desjenigen logisch-empirischen Verfahrens dar, durch welches das zu bestätigende Ergeb-

nis gewonnen wurde; wogegen der zweite Teil des Prozesses als ein neuer und besonderer Erkenntnisvorgang anzusehen ist, dessen Erfahrungsgrundlage aus dem Zusammentreten zweier Thatsachen besteht: der geschehenen Voraussage und der dieser Voraussage entsprechenden Erscheinung. Es wäre irrig, die Erfahrungsgrundlage für die zweite Hälfte des Bestätigungsvorganges lediglich in der neuen Thatsache, auf deren Eintreten man gewartet hat, zu erblicken; vielmehr besteht sie zugleich auch in der geistigen Thatsache der geschehenen Vorhersagung.

Es kommt sonach auch in dieser Erfahrungsbestätigung, aus der noch am ehesten das Vorhandensein eines selbständigen, das Denken überragenden Erfahrungsprinzips folgen zu können scheint, nichts dergleichen vor. Nirgends tritt die Erfahrung als eine letzte Autorität, als ein endgültiger Mafsstab auf. Vielmehr stammt der hohe Grad von Gewifsheit, den dieser Erkenntnisvorgang zu gewähren vermag, aus der eigentümlichen Art eines komplizierten Zusammenwirkens von Denken und Erfahrungsgrundlage.

Viertes Kapitel.

Die unbewufst-logische Bearbeitung der Erfahrung.

1. Schon die Betrachtung, die ich im dritten Abschnitte (S. 171 ff.) über das transsubjektive Minimum anstellte, hat uns gelehrt, dafs dem Denken nicht alle Formen, die es an die Erfahrung heranbringt, ausdrücklich zum Bewufstsein kommen. Wir wurden dort zu dem Geständnis geführt, dafs das Denken in jedem Akt die im transsubjektiven Minimum enthaltenen Denkfaktoren zwar auf das bestimmteste meine, aber nur selten ihrer ausdrücklich bewufst werde. Und hieran knüpfte sich uns die Perspektive auf ein in unseren Denkoperationen gegenwärtiges Unbewufst-Logisches, das bis zu einem gewissen Grade in unser Bewufstsein hineinwirke. Eben dieser Frage nach dem

Unbewufst-Logischen in den Denkakten sollen im folgenden einige zusammenfassende Bemerkungen gewidmet sein; nicht nur der Natur dieses merkwürdigen Phänomens nachzuspüren — hierüber möge vielmehr das dort Bemerkte genügen —, sondern hauptsächlich um über die Verbreitung dieses Phänomens etwas mehr Überblick zu gewinnen und es von dem in die Psychologie gehörigen Unbewufsten abzugrenzen.

Gänzlich in die Psychologie fällt die Frage, welche unbewufst-psychischen Voraussetzungen den bewufsten Denkvorgängen zu Grunde liegen. HARTMANN sagt richtig, dafs alles im Denken darauf ankommt, dafs einem die rechte Vorstellung im rechten Augenblick einfällt, und er findet dies nur durch die Annahme erklärlich, dafs das Unbewufst-Logische unsern ungeheuren Vorstellungsvorrat zweckmäfsig leite.[1]) Ich glaube, dafs er mit dieser Annahme auf dem richtigen Wege ist, allein an dieser Stelle würde eine derartige Erörterung uns gänzlich ablenken, da sie uns auf Vorgänge, die dem Denken als Voraussetzung und Bedingung zu Grunde liegen, hinführen würde. Gleichfalls ins Unbewufst-Psychische würden wir sofort geführt werden, wenn wir etwa fragten, wie wir uns das psychische Entstehen und Funktionieren der verschiedenen Formen des Denkens vorzustellen haben. Auch dies wäre ein Abirren ins Psychologische.

Dagegen fällt die Frage nach dem Unbewufst-Logischen insofern in die Erkenntnistheorie, als wir nach vielen Beziehungen in den Denkakten mehr meinen, als uns in ihnen ausdrücklich zum Bewufstsein kommt. Alles, was wir bisher in dem Denken unterschieden haben, gewannen wir dadurch, dafs wir uns darauf besannen, was wir mit unsern Denkakten sagen, treffen wollen oder mit ihnen meinen. Auf diese Weise ergaben sich uns verschiedene unentbehrliche Formen oder — von einer andern Seite betrachtet — Forderungen des Denkens. Wenn wir nun diese Denkfaktoren mit denjenigen Denkakten, als deren Bestandteile sie sich ergeben haben, vergleichen, so kann kein Zweifel sein, dafs jene Faktoren bei weitem nicht immer in dem, was diese Denkakte bewufst enthalten, vorkommen, und dafs

---

[1]) HARTMANN, *Philosophie des Unbewufsten.* 5. Aufl. Berlin 1873 S. 262 f.

sie trotzdem, wie die Selbstbesinnung bezeugt, von ihnen gemeint, also auch in ihnen enthalten sind. Auf diese Divergenz also zwischen dem in den Denkakten ausdrücklich Bewufsten und dem laut dem Zeugnis der Selbstbesinnung mit ihnen gesagt sein sollenden führt die erkenntnistheoretische Betrachtung direkt hin. Wenn wir nun fragen, wie dieses über das Bewufstsein hinausliegende Plus dennoch in den Denkakten gegenwärtig sein soll, so scheint nach dem früher Entwickelten (S. 175 f.) keine andre Erklärung möglich zu sein, als die, dafs dieses Plus in der Form des Unbewufst-Logischen, des unbewufsten Denkens existiere, zugleich aber seine Gegenwart dem bewufsten Denken bis zu einem gewissen Grade zu erkennen gebe. So weit führt die Erkenntnistheorie; sie eröffnet diese Perspektive auf das Unbewufst-Logische; dagegen fällt es schon in den Bereich der Psychologie, auf die Existenzweise und das Funktionieren des Unbewufst-Logischen näher einzugehen. Für die Erkenntnistheorie ist die Hauptsache jene Divergenz zwischen dem in den Denkakten ausdrücklich Bewufsten und dem mit ihnen unwidersprechlich Gemeinten. Den Ausdruck des Unbewufst-Logischen fügt sie nur darum hinzu, weil es geradezu unausweichlich zu sein scheint, sich dieses Plus als ein Logisches, von dem das Bewufstsein in Abzug gebracht ist, zu denken.

2. Zunächst betrachte ich, soweit sie uns bekannt sind, diejenigen Formen des Denkens, die ich mit Rücksicht auf die vorhin gegebene Andeutung (S. 253 f.) und im Hinblick auf die Erörterungen des nächsten Abschnitts als den subjektiven Denkapparat bezeichnen kann. Wir wissen, alles Denken bewegt sich in Verknüpfungen oder Urteilen; es gibt keinen Denkakt, der nicht ein Urteil wäre. Hier nun fragt es sich, ob jeder von unserem Bewufstsein vollzogene Denkakt ein bewufstes Verknüpfen oder Urteilen sei, oder ob es auch Fälle von Denkakten gebe, in denen das Urteilen nicht im Bewufstsein vorkomme, sondern zu dem unbewufster Weise Gemeinten gehöre. Da kann nun kein Zweifel sein, dafs die Urteilsform, in der sich jeder Denkakt unmittelbar darstellt, im Bewufstsein ausdrücklich enthalten sein mufs. Mag ich positiv oder negativ, hypothetisch oder disjunktiv urteilen, in allen Fällen sind diese Urteilsformen Bewufstseinsakte. Hier kann jene Divergenz nicht aufkommen;

hier wird der Verbreitung des Unbewuſsten im Denken ein unbedingtes Halt geboten. Ein jeder Denkakt stellt sich als ein bewuſster Verknüpfungs- oder Urteilsakt dar.

Dagegen gibt es auſser den Urteilen, die den Denkakten als die unmittelbaren Bewuſstseinsformen unentbehrlich sind, noch andere Urteile, die von den Denkakten implizite gemeint, aber nicht zu bewuſstem Ausdruck gebracht werden. Es ist dies besonders dann der Fall, wenn ich ein einfaches Urteil ausspreche und damit einen Schluſs meine. Wie selten führen wir beim stillen Nachdenken, ja selbst beim gewöhnlichen Sprechen die schlieſsenden Verknüpfungen Glied für Glied durch! Hartmann bemerkt richtig, daſs, besonders wenn wir einem neuen und interessanten Gegenstande mit Eifer und Erfolg nachgehen, wir uns bei genügender Selbstbeobachtung auf zahlreichen stark springenden Gedankengängen und Schluſsfolgen ertappen.[1]) Doch aber ist ihre Glied für Glied fortschreitende Verknüpfung in den ausgesprochenen Ergebnissen mit voller Bestimmtheit mitgemeint denn sobald wir uns Rechenschaft geben, können wir, wenn wir nur genügend geschult sind, die übersprungenen Vermittelungen ins Bewuſstsein heben, und wir sind dabei dessen sicher, daſs mit ihnen der wahre Sinn des abgekürzt ausgesprochenen Resultates wiedergegeben ist. Es bedarf keines weitern Hinweises, um einzusehen, daſs in dieser Richtung dem Unbewuſst-Logischen eine weite Herrschaft im Denken gesichert ist. Wenn man im Zusammenhange denkt oder spricht, so kann sich mit den meisten Urteilen ein unausdrückliches Mitmeinen vermittelndes Urteile verbinden.

Ich bemerke nochmals, daſs hier von den unbewuſsten Schlüssen nur insofern die Rede ist, als sie in einem Denkakte mitgemeint werden und daher durch Selbstbesinnung ohne Schwierigkeit ans Licht gezogen werden können. Wenn man also die Funktion des Sehens, der zweckmäſsigen Bewegungen der Hände und Füſse beim Billardspielen, Werfen, Springen u. dgl. aus unbewuſsten Schlüssen zu erklären versucht, so handelt es sich dabei um etwas völlig Verschiedenes. Es wäre absurd zu sagen, daſs der Billardspieler die vorausgesetzte intui-

[1]) Hartmann, *Philosophie des Unbewuſsten*. 5 Aufl. S. 277.

tive Berechnung als den eigentlichen Sinn eines abgekürzten Urteiles meine. Nach dieser Seite gehören also die unbewufsten Schlüsse in die Psychologie. Dagegen müssen die unbewufsten Schlüsse als Abkürzungen innerhalb der Verknüpfung der Urteile schon in der Erkenntnistheorie berücksichtigt werden. Freilich konnte dies an dieser Stelle nur flüchtig geschehen; erst wo das Schliefsen und Beweisen zur Sprache kommt, kann die Abkürzung desselben vermöge des unausdrücklichen Mitmeinens ausführlich behandelt werden.

3. Jetzt wende ich mich zu denjenigen Formen und Forderungen des Denkens, die unmittelbar ein Unerfahrbares, Transsubjektives an den erkannten Gegenständen bedeuten, zu den Kategorien (vgl. S. 253). Auch mit Rücksicht auf diese kann die in Frage stehende Divergenz hier nur im allgemeinen zur Sprache kommen, da wir von einem Überblick über die Kategorien und ihre Ordnung noch sehr weit entfernt sind. Diese ganze Erörterung hat überhaupt nur den Sinn, dafs auf das Unbewufst-Logische als einen schon in der Erkenntnistheorie zu berücksichtigenden wichtigen Gesichtspunkt einigermafsen im Zusammenhange hingewiesen werden soll.

Es fragt sich also jetzt, ob die Kategorien überall da, wo die Denkakte gemäfs ihnen ihre Verknüpfungen anstellen, im Bewufstsein gegenwärtig seien oder nicht. Dabei habe ich zunächst daran zu erinnern, dafs schon die Erörterung über das transsubjektive Minimum (S. 143 ff.) eine ganze Reihe von Forderungen aufdeckte, die in jedem Urteil gestellt werden, aber nur vergleichsweise selten zum Bewufstsein gelangen. In jedem Urteil ist mitgemeint die Existenz der vielen erkennenden Subjekte, die gleiche Gesetzmäfsigkeit, der ihr Erkennen unterworfen ist, endlich die sich gleichbleibende gesetzmäfsige Beschaffenheit des Verhältnisses zwischen dem Erkennen und seinen Gegenständen. Und doch fehlt dem Urteilenden meistens der bewufste Gedanke hieran. Ja es kann selbst der ausdrückliche Gedanke daran fehlen, dafs das Urteil auf einen Gegenstand geht, der aufserhalb des Bewufstseins aller erkennenden Subjekte existiert (vgl. S. 171 ff.).

Doch auch sonst werden die Kategorien häufig vom Denken gemeint, ohne dafs sie ihm ausdrücklich zum Bewufstsein kommen. Man beachte nur beispielsweise die Kategorie der Kausalität.

Wo das Erkennen sich den Zweck setzt, kausale Verhältnisse zu erforschen oder auszusprechen, da wird selbstverständlich der Begriff der Kausalität mit Bewufstsein gehandhabt. Und wir dürfen wohl annehmen, dafs dies immer dann der Fall ist, wo die Konjunktionen: denn, weil u. dgl. oder die Präpositionen vermöge, durch, kraft, wegen u. dgl. angewendet werden. Anderseits gibt es nicht wenig Fälle, wo der Begriff der Kausalität lediglich mitgemeint ist. Wenn ich sage: der Wind bewegt den Baum, der Schmied hämmert das Eisen, der Vater bestraft den Sohn, die Mutter liebt die Kinder, diese Epidemie raffte tausende hinweg, so will ich damit gesagt haben, dafs vom Winde, Schmiede, Vater u. s. w. eine Aktion ausgeht, die an dem Objekte: Baum, Eisen, Sohn u. s. w. ihre Wirkung ausübt. Dies gilt von allen Sätzen mit transitiven Verben; überall drücken sie kausale Beziehungen aus. Ja es gibt nicht wenig Verba, die ganz abgesehen von einem Objekte, schon ihrer Natur nach eine kausale Beziehung enthalten; z. B. bewirken, hervorbringen, vernichten, zerstören u. dgl.[1]) Nun hat aber der so Urteilende doch in den meisten Fällen das kausale Verhältnis nicht ausdrücklich in seinem Bewufstsein gegenwärtig, sondern er setzt es im Urteil nur implizite mit. Sage ich: dieser Vater bestrafte sein Kind infolge einer zornigen Aufwallung, so ist ein kausales Verhältnis mit Bewufstsein gesetzt; wer dagegen einfach sagt: er bestraft sein Kind, meint zwar gleichfalls ein Kausieren, aber sicherlich in den meisten Fällen ohne ausdrückliches Bewufstsein davon. So eröffnet sich also ein weites Gebiet, auf welchem die Kategorie der Kausalität eine unbewufste Herrschaft führt. So oft ein Urteil von der bezeichneten Art gefällt wird, gehört der Kausalitätsbegriff zu den die Erfahrung bearbeitenden Denkformen, jedoch meistenteils ist er nur unbewufst dabei beteiligt.

Das Beispiel der Kausalität möge genügen, um das unausdrückliche, aber doch völlig bestimmte Gemeintsein der Kategorien einigermafsen ans Licht zu setzen. Natürlich kann die Bewufstheit der Kategorien selbst wieder verschiedene Grade haben. In vielen Fällen ist der Urteilende, indem er eine Kate-

[1]) Vgl. SIGWART, *Logik* I. Bd. S. 69 ff., wo dieser Punkt hervorgehoben ist.

gorie handhabt, sich zugleich des Begriffs dieser Kategorie bewufst, oder er ist doch wenigstens im stande, die Kategorie begrifflich zu erfassen und sich über ihren Sinn Rechenschaft zu geben. Vielen anderen dagegen kommt der Begriff der kategorialen Funktionen, die sie vollziehen, niemals zum Bewufstsein, sondern immer nur die konkrete Gestalt, in der sie jedesmal auftreten. Die Kategorien bleiben gleichsam immer in den besonderen Erkenntnisinhalt eingewickelt; es ist hier die theoretische Bildung zu wenig weit vorgeschritten, als dafs sich die Kategorie aus dem Stoffe, in welchem sie steckt und wirkt, für das Bewufstsein zu ihrer nackten Gestalt befreien könnte.

4. Doch noch nach einer andren Seite mufs die Erkenntnistheorie das Unbewufst-Logische in den Kreis ihrer Erörterungen ziehen. Bisher war davon nur insofern die Rede, als es den ausdrücklichen, bewufsten Denkakten innewohnt. Im folgenden dagegen soll es uns als ein unwillkürlich, d. h. gänzlich unabhängig von den bewufsten Denkakten in die Erfahrung hineingewobener Bestandteil beschäftigen. Dafs mir z. B. die äufsern Erfahrungsgegenstände als nach Dingen gruppiert erscheinen, ist nur durch die Kategorien der Einheit und Verschiedenheit möglich. Die reine Erfahrung wird gemäfs diesen Kategorien in unbewufster Weise angeordnet. Doch ist diese unbewufste Anordnung nicht etwa erst ein im ausdrücklichen, bewufsten Denken implizite mitgesetztes Moment; sondern gänzlich unabhängig von allen bewufsten Denkakten, auch wenn solche gar nicht stattfinden, vollzieht sich jene Anordnung der Erfahrung zu Dingen. Auch wenn ich mich rein anschauend zur Erfahrung verhalte, auch wenn ich sie als blofses Schauspiel an mir vorüberziehen lasse, immer tritt sie mir in jener kategorialen Anordnung entgegen. Infolge dieses gänzlich unwillkürlichen Hineindenkens kommt es denn auch, dafs wir die kategoriale Anordnung unmittelbar mitzuerfahren glauben, sie unwillkürlich zu dem wirklich Erfahrenen schlagen.

Schon als ich im zweiten Abschnitte die reine Erfahrung abzugrenzen versuchte, stiefs mir mehrfach der Unterschied auf zwischen dem, was wir unbezweifelbar erfahren, und dem, was wir unwillkürlich zu erfahren glauben (S. 66 ff.). Bei näherer Besinnung ist es unzweifelhaft, dafs alles, was wir erfahren,

unserm Bewufstsein angehört; und doch kann sich niemand von dem Sinnenscheine, als ob das Gesehene, Getastete, Gehörte u. dgl. unmittelbar ein Transsubjektives wäre, losmachen. Ebenso lehrt uns die Selbstprüfung, dafs wir nirgends die Materie empfinden, dafs sie selbst als subjektive Erscheinung nirgends in unseren Empfindungen und Wahrnehmungen vorkommt; und doch scheint sich uns unabwendbar in allem Getasteten und Gesehenen das Materielle mit zu offenbaren. Ja bis zu einem gewissen Grade können wir uns sogar des Scheines nicht erwehren, als ob in den gesehenen Bewegungen zugleich das Wirken von Kräften sichtbar zu Tage träte. Dies alles wurde schon im zweiten Abschnitt festgestellt. Dagegen möchte ich hier auf einen dort nur flüchtig angedeuteten Unterschied zwischen der wirklichen Erfahrung und dem unwillkürlich für Erfahrung Gehaltenen etwas genauer hinweisen.

Die äufseren Erscheinungen treten uns ohne weiteres als in Dinge mit ihren Eigenschaften und Thätigkeiten gegliedert gegenüber, und es war dies immer so, soweit unsere Erinnerung zurückreicht. Wir sind wohl in vielen Fällen zweifelhaft, wo die Grenzen zwischen den Dingen zu ziehen seien: z. B. wenn wir die Wolken, die Erdschollen, den Schnee u. dgl. betrachten: allein hier liegt das Ineinanderfliefsen der Grenzen der Dinge in der Natur der Wahrnehmungen, und es ist kein Erwägen und Untersuchen im stande, diese Wahrnehmungen dem Auge als deutlich abgegrenzte Dinge unmittelbar erscheinen zu lassen. Wir dürfen also in der That sagen, dafs uns die äufsern Wahrnehmungen, soweit dies überhaupt möglich ist, als nach Dingen gruppiert erscheinen. Nun aber gehört doch offenbar die Gruppierung nach Dingen nicht zu dem wirklich Erfahrenen. Zwar enthält die reine Erfahrung all die Farben-, Gestaltungsunterschiede u. s. w., durch welche sich die Dinge charakterisieren, allein es fehlt ihr das Sichzusammenschliefsen gewisser sinnlicher Qualitäten zu zusammengehörigen Komplexen und das Sichabgrenzen dieser Komplexe, von denen jeder eine engere Einheit bildet, gegeneinander. Fassen wir streng auf, was uns die Erfahrung zeigt, so besteht sie in einem ungegliederten Verlaufen und Nebeneinandersein; eine sinnliche Qualität folgt auf die andre, eine ist neben die andre gelagert, und hiermit ist die

reine Erfahrung erschöpft. Sie besteht aus lauter gegeneinander gleichgültigen, gleichwertigen Einzelheiten. Die reine Erfahrung ähnelt den Farben, die auf der Palette aufgetragen sind; sie hat etwas durchaus Unaccentuiertes. Soll aus ihr dasjenige werden, als was sie uns in Wirklichkeit entgegentritt, so müssen sich gewisse unmittelbar nebeneinanderliegende und unmittelbar aufeinanderfolgende sinnliche Qualitäten zu kleinern und gröfsern Ganzen zusammenschliefsen und sich als relative Einheiten herausheben. Und nicht nur diese Komplexe glauben wir unmittelbar wahrzunehmen, sondern auch die in diese Komplexe hineingeschaute Materie scheint uns als einheitliche Trägerin der je einem Komplexe zugehörigen Eigenschaften in der Wahrnehmung unmittelbar gegenwärtig zu sein.

So ist also das, als was uns die Erfahrung unwillkürlich erscheint, in vielen Stücken unterschieden von dem, was die kritische Betrachtung unbezweifelbar als reine Erfahrung aufweist. Wenn wir nun fragen, woher jenes Plus in die reine Erfahrung komme, so kann zunächst nicht zweifelhaft sein, dafs es durch bewufstes Denken und überhaupt durch bewufstes Thun nicht hineingelegt wurde. Denn wenn dies der Fall wäre, müfsten wir ein Wissen von diesem Thun haben, während uns doch umgekehrt jenes Plus als ein ohne unser Zuthun Gegebenes, als ein nicht von uns Gemachtes, sondern Vorgefundenes entgegentritt. Auch wird man nicht den abenteuerlichen Ausweg wählen wollen, dafs wir in der vor unserer Erinnerung liegenden Kindheitszeit jenes Plus mit Bewufstsein in die Erfahrung hineingelegt haben, und dafs das zunächst bewufste Hineinlegen später unbewufst geworden sei.

Anderseits mufs aber jenes Plus doch aus uns stammen. In der reinen Erfahrung findet es sich nicht; so müssen *wir* es doch wohl zu dem Gegebenen hinzugethan haben. Wenn wir nun weiter bedenken, dafs jenes Plus als eine Anwendung solcher Begriffe erscheint, die als Kategorien bezeichnet werden müssen, so wird kaum eine andre Annahme übrigbleiben, als die, dafs jenes Plus aus einer *unbewufsten Bearbeitung der reinen Erfahrung durch die Kategorien* herstamme. Dafs aber in der That jenes Plus als eine Anwendung der Kategorien auf die reine Erfahrung erscheint, ist leicht einzusehen. Denn was ist

z. B. die Materie andres als eine bestimmte Art von Substanz? Wird der Substanzbegriff auf die Widerstandsgefühle beim Tasten angewendet, so erhält man den Begriff der Materie. Und wenn nun weiter das materielle Ding als Träger seiner Eigenschaften erscheint, so wird man hierin unschwer, abgesehen vom Substanzbegriff, die Wirksamkeit zweier weiterer Kategorien erkennen: des Kausalitäts- und des Einheitsbegriffes. Ja selbst der einfachste Bestandteil jenes Plus: die Thatsache nämlich, dass uns das Gesehene, Getastete u. dgl. als ein transsubjektiv Gegenständliches überhaupt erscheint, stellt sich als Anwendung einer Kategorie dar. Bringe ich zu der reinen Erfahrung den Begriff der transsubjektiven Gegenständlichkeit überhaupt hinzu, so ergibt sich jene Projektion derselben in ein scheinbares Aufsenreich. Da wir sonach jenes Plus in unserm Bewufstsein durch Anwendung der Kategorien auf die reine Erfahrung erzeugen können, so wird wohl gleichfalls das unbewufste Entstehen jenes Plus auf die Thätigkeit der Kategorien — die nun natürlich als eine unbewufste gedacht werden mufs — zurückzuführen sein.

Vollständig läfst sich allerdings der Nachweis hiervon hier nicht führen. Denn erstlich haben wir die Kategorien noch nicht systematisch kennen gelernt; es war daher im vorigen nur eine vorläufige Annahme, dafs z. B. der Substanz- und Einheitsbegriff zu den Kategorien gehören. Sodann aber fehlt in jenem Nachweise ein Glied. Es müfste nämlich die sensualistische Möglichkeit abgewiesen werden, die darin besteht, dafs die Empfindungen und Wahrnehmungen aus sich selber, ohne das Hinzutreten einer besondern denkenden Thätigkeit, die Vorstellung der Materie, des Dinges u. dgl. erzeugen. Ich sagte oben: in der reinen Erfahrung sind diese Vorstellungsinhalte nicht gegeben, folglich müssen doch wir sie zu dem Gegebenen hinzugethan haben. Dies letztere könnte nun auch so gedacht werden, dafs durch die in den Empfindungen und Wahrnehmungen selbst liegenden Triebfedern eine derartige unbewufste Um- oder Weiterbildung derselben herbeigeführt werde, dafs sie uns als materiell, als Dinge u. dgl. erscheinen. Diese Lücke des Nachweises wird sich von selbst in dem achten Abschnitte ausfüllen, wo in dem Kapitel über die Apriorität die sensualistische

Hypothese mit Beziehung auf die gesamte Frage nach der Herkunft des Denkens abgewiesen werden wird.

5. Wenn ich nun ungeachtet dieser hier nicht zu vermeidenden Unvollständigkeit schon hier auf die in der Erfahrung steckenden unbewufst-logischen Faktoren hingewiesen habe, so liegt der Grund davon auf der Hand. Dieser Abschnitt stellte das objektive Erkennen als denkende Bearbeitung der reinen Erfahrung dar. Angesichts dieser Bestimmung mufs es in die Augen springen, dafs die Erfahrung, wie sie sich dem Denken darbietet, und wie das Denken sie in der Regel ergreift, sich durch ein bedeutendes Plus von der reinen Erfahrung unterscheidet. Es liegt nun offenbar im Interesse der Erkenntnistheorie, gleich hier, wo jene prinzipielle Bestimmung über das objektive Erkennen auftritt, dieses Plus, das sich gleichsam zwischen die reine Erfahrung und das bewufste Denken in die Mitte schiebt, soweit als möglich kennen zu lernen.

Wird aber durch dieses Plus, das der reinen Erfahrung unhintertreiblich anhängt, nicht jene Grundbestimmung illusorisch, dafs das Erkennen die denkende Bearbeitung der *reinen* Erfahrung sei? Mischen sich in die denkende Bearbeitung der Erfahrung nicht jene nur scheinbar erfahrenen Elemente unablässig störend und verwirrend ein? Es ist nicht zu leugnen, dafs diese Gefahr sehr naheliegt; allein sie läfst sich doch vermeiden. Zwei Fälle werden dabei zu unterscheiden sein. Betrachten wir erstlich den Fall, wo es sich um Fragen handelt, die irgendwie jene unwillkürlich zur reinen Erfahrung hinzugethanen Elemente betreffen, oder die auch nur überhaupt erkenntnistheoretischer, logischer, psychologischer, kurz philosophischer Natur sind. Hier wird streng darauf zu achten sein, dafs diese Elemente von der Erfahrung in Abzug gebracht werden, *es sei denn*, dafs ihre Bedeutung und Berechtigung vorher durch vollbewufstes Denken festgestellt worden wäre. In der Philosophie darf jenes Plus nicht ausdrücklich in das Erkenntnisresultat aufgenommen werden, ohne dafs es vorher zum ausdrücklichen Gegenstand des denkenden Erkennens gemacht worden wäre. Der Forscher, der jenes Plus in sein Erkenntnisresultat aufnimmt, mufs *die klar bewufste Überzeugung* besitzen, dafs diese Aufnahme logisch gerechtfertigt dastehe, und dafs er oder ein andrer diese Rechtfertigung

unternommen habe. Wenn der Philosoph auf diese Weise von jenem Plus absieht, soweit es nicht durch ausdrückliche Erkenntnisakte vorher gerechtfertigt ist, und es nur soweit in die Erfahrung hereinzieht, als diese Rechtfertigung reicht, dann ist das Erkennen in der That ein denkendes Bearbeiten der reinen Erfahrung. Anders verhält es sich dort, wo die behandelten Fragen in keinerlei prinzipieller Beziehung zu jenem Plus stehen, also in den Dingen des gewöhnlichen Lebens und gröfstenteils auch in den empirischen Wissenschaften. Hier darf das Plus stillschweigend und unbetont mit in die Erfahrung aufgenommen werden; es darf gleichsam als stillschweigend gebilligtes Anhängsel mitlaufen. Doch auch hier darf dies strenggenommen nur darum geschehen, weil die Voraussetzung besteht, dafs die Bedeutung, in der jenes Plus stillschweigend als Erkenntnisgrundlage benutzt wird, anderswo in allgemeingültiger Weise denkend gerechtfertigt worden sei. Ich will damit nicht behaupten, dafs diese Voraussetzung dem gewöhnlichen und empirischen Erkennen zum Bewufstsein komme oder auch nur kommen solle; sondern meine Meinung geht nur dahin, dafs derjenige, der die Berechtigung dieses Erkennens und die Gründe derselben prüft, sich sofort werde sagen müssen, es hänge diese Berechtigung von der Richtigkeit jener Voraussetzung ab. So ist also auch hier das Erkennen seinem sachlichen Werte nach, d. h. für den kritischen Betrachter ein logisches Bearbeiten der reinen Erfahrung.

Überhaupt sollte ja mit dieser Fundamentaldefinition des Erkennens nicht gesagt sein, dafs jeder Erkennende bewufster Weise nach ihr verfahren müsse. Sondern nur soviel sollte mit ihr behauptet sein, dafs, sobald man sich über die Berechtigung und Gründe des Erkennens Rechenschaft gebe, es notwendig als denkende Bearbeitung der reinen Erfahrung erscheine. Wo demnach an die Stelle der reinen Erfahrung unbesehen und unbewufst die durch jenes Plus verunreinigte Erfahrung gesetzt wird, da ist gleichwohl seinem wahren Werte nach das Erkennen eine Bearbeitung der reinen Erfahrung. Denn die kritische Selbstbesinnung sagt, dafs dieses Erkennen im Grunde auf der Voraussetzung beruht, dafs die stillschweigende Aufnahme jenes Plus in das Erkenntnisresultat schon anderweitig ihre logische Rechtfertigung gefunden habe.

FÜNFTER ABSCHNITT.

DIE SUBJEKTIVEN FAKTOREN DES ERKENNENS.



Erstes Kapitel.

Übersicht über die subjektiven Erkenntnisfaktoren überhaupt.

1. Die allgemeine Aufgabe dieser Untersuchungen besteht in der Zurückführung des Erkennens auf seine einfachsten, nicht weiter zurückführbaren Gewifsheitsprinzipien und in der Bestimmung ihres prinzipiellen Erkenntnifswertes, ihrer objektiven Leistungsfähigkeit (vgl. S. 18 ff.). Alles, was ich bisher unternommen habe, zielt auf diesen Zweck. Ich habe in der reinen Erfahrung und im Denken zwei einfache Gewifsheitsprinzipien aufgezeigt; ich habe dargethan, welcherlei Erkenntnisse die Erfahrung für sich zu leisten vermöge (im zweiten Abschnitt), und sodann welcher allgemeine Sinn in dem Prinzip des Denkens liege, welche transsubjektive Gültigkeit, welche Forderungen und Zwecke es ausspreche, und worin der allgemeine Charakter seiner Gewifsheit bestehe (im dritten Abschnitt); und endlich untersuchte ich, wie die reine Erfahrung und das logische Verknüpfen zusammenwirken müssen, damit sich das objektive Erkennen verwirkliche (im vierten Abschnitt). Man sieht: die bisherige Untersuchung wurde von dem Hauptgesichtspunkte geleitet, die aufgedeckten Gewifsheitsquellen in ihrem Werte für das Zustandekommen des objektiven Erkennens zu bestimmen. Doch würde der Untersuchung die Spitze fehlen und gerade das, worauf alles bisherige hinzielt, ungeschehen bleiben, wenn nicht noch eine umfassende Erwägung hinzuträte. Erst dann nämlich werde ich bestimmt wissen, welche objektive Bedeutung dem Zusammenwirken der beiden Gewifsheitsprinzipien zukomme, und welcherlei Leistungen demselben im allgemeinen zuzutrauen seien.

wenn in zusammenhängender Weise untersucht sein wird, wie sich in der allgemeinen Natur des denkenden Erkennens das Subjektive vom Objektiven scheide. Es ist den subjektiven Faktoren, die im Wesen des Denkens und seines Zusammenwirkens mit der Erfahrung liegen, eine systematische Analyse zu widmen: die prinzipiellen Schranken des denkenden Erkennens müssen in wohlgeordneter Reihe abgehandelt werden. Erst in dieser Untersuchung wird der Wert der Erkenntnisprinzipien für das objektive Erkennen seine erschöpfende Bestimmung und scharfe Beleuchtung finden. So liegt also in den folgenden Analysen in gewissem Sinne der Schwerpunkt dieser ganzen Schrift, und die Tendenz derselben tritt darin am ausgeprägtesten hervor. Das einheitliche Ziel, das ich von Anfang an verfolgt habe, findet in den Untersuchungen über die subjektiven Erkenntnisfaktoren seine eigenartige Vollendung. — Um der Wichtigkeit und Verwickeltheit des Gegenstandes willen wird es vielleicht angemessen sein, eine orientierende Übersicht über die subjektiven Erkenntnisfaktoren voranzuschicken.

Selbst der Panlogist, der mit seinen Denkbewegungen unmittelbar die Wirklichkeit nachzuschaffen glaubt, mufs, wenn er sich nur selbst versteht, ein gewisses ausschliefslich subjektives Element in seinem Denken zugeben. Denn keinesfalls wird er behaupten wollen, dafs sein individuelles bewufstes Ich, von dem seine Denkakte nun einmal nicht loszutrennen sind, zu der originalen Wirklichkeit gehöre, die er nachzuschaffen beansprucht. Auch wer in der HEGELschen Logik die ewigen Verhältnisse der absoluten Idee reproduziert findet, wird dabei das individuelle, zeitliche Ich, in dem diese Logik zustandekam, als einen ausschliefsend subjektiven, nicht zur absoluten Idee gehörigen Faktor stillschweigend in Abzug bringen. Um wieviel mehr werden wir auf die subjektiven Denkfaktoren zu achten haben, da wir fanden, dafs die Gewifsheit des Denkens auf subjektiver Grundlage ruhe und dem Denken lediglich eine Beziehung auf das Transsubjektive zukomme. Unsere Fassung des logischen Erkenntnisprinzips läfst von vornherein eine weite Ausdehnung der subjektiven Elemente im Denken vermuten.

2. Indem ich nun versuchen will, die subjektiven Bestandteile des Denkens übersichtlich zu ordnen, so werde ich

dabei zuerst auf den Umstand hinzuweisen haben, daſs das menschliche Denken in individuellen Bewuſstseinsvorgängen besteht. Es liegt ohne weiteres in dem Sinne des Denkens überhaupt ausgesprochen, daſs ich meinen Denkakten, insofern sie mein sind, d. h. insofern ich sie spüre und ihrer inne bin, keine transsubjektive Bedeutung zusprechen darf. Dies hieſse annehmen, daſs mein eigenes Bewuſstsein auch noch in unbestimmt vielen transsubjektiven Exemplaren existiere.

Diese individuelle Bewuſstseinsnatur des Denkens und Erkennens ist von ungeheurer Tragweite. Alle subjektiven Erkenntnisfaktoren haben diese individuelle Bewuſstseinsnatur des Erkennens zur Voraussetzung und Grundlage und stellen nur die weitern Ausgestaltungen derselben dar. Eine solche besteht zunächst darin, daſs das Denken seinen Gegenstand als einen transsubjektiven sich gegenüber hat und über diese Kluft nie hinüberkommt. Daher kommt es auch, daſs wir der Wahrheit immer nur in der Form der Gewiſsheit, der logischen Notwendigkeit in der Form der Nötigung inne werden. Brächte unser Denken seine Gegenstände unmittelbar in sich hervor, so würde von Gewiſsheit und logischer Nötigung in strengem Sinne nicht die Rede sein dürfen. Wenigstens würde die Gewiſsheit eines solchen absoluten, schöpferischen, göttlichen Bewuſstseins nichts andres sein als das einfache bewuſste Haben der Wahrheit, und ebenso würde die logische Nötigung in einem solchen Bewuſstsein in nichts anderm als in dem selbstverständlichen Vollziehen der eigenen Notwendigkeit bestehen. Es würden also die beiden Ausdrücke ihren spezifischen Sinn verlieren. Das menschliche Denken ist von seinem Gegenstande durch die Kluft des Transsubjektiven geschieden; daher kommt es, daſs wir die Wahrheit und die sachliche Notwendigkeit nicht einfach in unsrem Bewuſstsein haben, sondern daſs wir ihrer als eines zu Gewinnenden, als eines von auſsen gebietend an uns Herantretenden inne werden. Dieser Hinweis auf ein von uns Getrenntes, nicht von uns Besessenes ist es eben, was den Ausdrücken der Gewiſsheit und des logischen Zwanges ihre eigentümliche Bedeutung gibt. Jedermann fühlt in der logischen Nötigung und der sich daran knüpfenden Gewiſsheit dieses Moment des Geschiedenseins, des Nichtidentischseins

mit dem erkannten Gegenstande. Indem ich einer Sache gewifs bin, weifs ich mich darin doch als ein andres, als die Sache ist.

So schärft sich uns jene individuell-subjektive Natur des Denkens, von der wir ausgegangen sind, zu einer gewissen dualistischen Beschaffenheit des Denkens zu. Indem wir einen Gegenstand erkennen, spannen wir uns von unsrer Bewufstseinssphäre nach dem Transsubjektiven hin, ohne jedoch je aus dieser Sphäre herauszukommen. Es braucht nun kaum ausdrücklich bemerkt zu werden, dafs diese dualistische Beschaffenheit des Denkens, und daher auch das Spezifische der menschlichen Gewifsheit und Nötigung weitere subjektive Bestandteile unsres Erkennens sind. Der jetzt hervorgehobene subjektive Faktor besteht sonach nicht darin, dafs die Gewifsheit und Nötigung überhaupt Zustände meines individuellen Bewufstseins sind — diese subjektive Seite ist ein für allemal an der Spitze dieser Betrachtung angeführt worden —, sondern in der spezifisch dualistischen Natur dieser Zustände.

Weiter bringt diese Getrenntheit des Denkens von seinem transsubjektiven Gegenstande es mit sich, dafs, wie früher erörtert wurde, die Gewifsheit des Denkens für uns auf einem Glauben, auf einem unsrer Innerlichkeit entspringenden Vertrauen beruht (S. 182), und dafs das Denken von seinen Bestimmungen Gültigkeit fordert und auch die Verwirklichung dieser geforderten Gültigkeit nur in der Form der Forderung erlebt (S. 186 f.). Es ist dies alles nur eine weitere Ausgestaltung der dualistischen Natur des Denkens, das stets auf ein andres hin, als es selbst ist, gespannt ist und aus dieser Spannung niemals zu vollendeter Einheit gelangt. Auch hier bedarf es nur des einfachen Aussprechens dieser Bestimmungen, um einzusehen, dafs wir es hier mit weiteren subjektiven Bestandteilen des Denkens zu thun haben. So selten man sich auch Mühe gibt, diese subjektiven Faktoren reinlich abzusondern, so wird wohl noch niemand darum, weil das Erkennen des transsubjektiven Gegenstandes sich in den Formen der Nötigung und Gewifsheit, des Glaubens und Forderns vollzieht, diesem Gegenstande selbst diese Formen als transsubjektive Daseinsweisen zugeschrieben haben. Da von den bisher genannten Eigentümlichkeiten des

Denkens schon im früheren ausführlich gehandelt wurde, so wird nicht mehr nötig sein, weiterhin noch im besondern von dem subjektiven Charakter dieser Eigentümlichkeiten zu reden.

3. Wir haben gesehen, dafs das Denken noch in einem ganz andern Sinne eine blofse Forderung ist (S. 189 ff.). Das Denken will seine Vorstellungen verknüpfen, d. h. in notwendige Zusammengehörigkeit bringen. Damit strebt es aber einen unrealisierbaren Bewufstseinsvorgang an; das Denken ist nur der Ausdruck dessen, dafs gewisse Vorstellungen notwendig zusammengehören sollen. Das Denken stellt an sich selbst eine Forderung, die es nicht erfüllen kann, und die es doch an sich stellen mufs. Es hat die Eigentümlichkeit, eine stellvertretende Funktion seiner selbst zu sein, d. h. seine Leistung (die Forderung der Zusammengehörigkeit der Vorstellungen) so ansehen zu müssen, als ob durch dieselbe das Unvollziehbare wirklich vollzogen worden wäre.

Es ist ohne weiteres klar, dafs das Denken auch in dieser Beziehung ein subjektiver Vorgang ist. Gesetzt auch, es wäre die Verknüpfung der Vorstellungen, als fertiges Verknüpftsein gedacht, ein vollkommen genaues Abbild transsubjektiver Verhältnisse, so würde doch sicherlich die Eigentümlichkeit, dafs unser Denken die Verknüpfung als unvollziehbare Forderung ausspricht und dies Verknüpfensollen als stellvertretende Funktion für die wirklich vollzogene Verknüpfung ansieht, als eine subjektive Hinzuthat in Abzug zu bringen sein. Das Denken ist also in dieser Beziehung stets etwas Unfertiges, hat aber die Berechtigung, sich so anzusehen und seine Gültigkeit für das Transsubjektive so zu beanspruchen, als ob es fertig wäre. Man braucht also nicht zu den höchsten Zielen des Denkens zu greifen, um zu der Überzeugung zu kommen, dafs dasselbe nur in der Form eines nie zu verwirklichenden Ideals existiere. Schon wenn man die einfachste und unentbehrlichste Seite des Denkens, seine verknüpfende Thätigkeit ins Auge fafst, tritt uns an ihm diese subjektive Schranke entgegen. Das Denken ist nicht in der einfachen Lage, die Vorstellungen kurz und gut in notwendige Zusammengehörigkeit zu bringen, sondern es kann zu diesem Ergebnis nur auf dem Umwege gelangen, dafs es erstlich

ihre notwendige Zusammengehörigkeit fordert, zweitens aber diese Forderung nicht vollziehen kann und dabei doch drittens diese unvollzogene Forderung als stellvertretende Funktion für den wirklichen Vollzug derselben gelten läfst. Natürlich geht meine Meinung nicht dahin, dafs wir beim Denken uns diese drei Seiten successive und überhaupt in getrennter Weise zum Bewufstsein bringen; sondern die Sache ist so zu verstehen, dafs, wenn wir uns fragen, was wir mit jeder Denkverknüpfung meinen und wollen, und uns so auf das besinnen, was beim Verknüpfen in unsrem Bewufstsein vorgeht, uns als Ergebnis dieser Bewufstseinsanalyse diese drei Seiten vor Augen treten werden. Wir spüren also in jedem Denkakte den Effekt dieser drei Seiten, und insofern sind sie im Denken stets in unsrem Bewufstsein gegenwärtig. So werden wir auch hier wieder auf jenen gleichsam komprimierten, Unbewufstes in sich einschliefsenden Bewufstseinszustand hingewiesen, der uns schon mehrfach beschäftigt hat (vgl. S. 172 ff. 268 ff.).

Auch diese Unvollziehbarkeit des Verknüpfungsaktes stammt schliefslich aus der dualistischen Natur des Erkennens her. Nicht nur der erkannte Gegenstand, sondern selbst das, was das Erkennen subjektiv thun soll, damit es das Transsubjektive erkenne, fällt bis zu einem gewissen Grade ins Transsubjektive. Das Erkennen ist also sogar von der Erreichung seiner formalen, subjektiven Absicht dualistisch geschieden. Wird der Dualismus des Erkennens in diesem weitesten Sinne gefafst, d. h. als Getrenntheit des Denkens nicht nur von seinem transsubjektiven Gegenstande, sondern von dem Transsubjektiven überhaupt, so darf, wie sich uns in allem weitern bestätigen wird, die dualistische Natur des menschlichen Erkennens als der Ursprung aller subjektiven Erkenntnisfaktoren angesehen werden. Letztlich aber weist die dualistische Natur des Denkens auf die Thatsache hin, dafs die Denkakte nur als individuelle Bewufstseinsvorgänge existieren. So werden schliefslich sämtliche subjektive Erkenntnisfaktoren darin wurzeln, dafs das Denken sich nur in individuellen Bewufstseinsvorgängen vollzieht.

Es läfst sich an dieser Stelle nicht ausmachen, ob und wo wir weiterhin bei der Untersuchung des Denkens auf andere Seiten desselben stofsen werden, nach denen es gleichfalls eine

unvollziehbare Forderung und eine stellvertretende Funktion ist. Nur soviel steht fest, dafs, wo auch immer an dem menschlichen Denken sich diese Eigentümlichkeit herausstellen wird, wir es stets mit einem subjektiven Bestandteil zu thun haben werden. So wird uns z. B. die Analyse des Begriffes, die uns im nächsten Abschnitt beschäftigen wird, eine weitere unvollziehbare Forderung aufweisen. Es wird sich ergeben, dafs wir die Begriffe selbst in ihrer schlichtesten Gestalt niemals als etwas Fertiges, sondern immer nur als ein Gefordertes, jedoch nie zu Verwirklichendes zu denken vermögen. Doch auch noch in anderen Beziehungen wird sich uns das Denken unter den Gesichtspunkt der Forderung stellen. Wir werden am geeigneten Orte sehen, dafs die Ungewifsheit des Erkennens zum Teil darin ihren Grund hat, dafs das Denken zu gewissen unabweislichen Forderungen genötigt ist, die es doch nicht vollziehen kann. Welche Stellung übrigens die Ungewifsheit unter den subjektiven Faktoren des Erkennens einnimmt, wird schon in dieser Übersicht klargelegt werden.

4. Bisher habe ich das Subjektive an der allgemeinsten Beschaffenheit des Denkens angedeutet. Jetzt frage ich, ob nicht auch die konkreten Thätigkeiten des Denkens von jener subjektiven Grundbeschaffenheit desselben beeinflufst sind. Es läfst sich von vornherein annehmen, dafs die Funktionen des Denkens sich nicht allein nach dem objektiven Erkenntnisziel, sondern auch nach jener subjektiven Grundbeschaffenheit richten und daher bis zu einem gewissen Grade subjektive Vorgänge sein werden. Wie aus der Thatsache, dafs das Denken lediglich in der Form subjektiver Bewufstseinsvorgänge existiert, überhaupt erst die Forderung der Erkenntnistheorie und die Formulierung ihrer Aufgabe entsprang, so wirkt auch jene Thatsache durch alle Teile der Erkenntnistheorie weiter und drückt ihnen ein bis zu einem gewissen Grade subjektivistisches Gepräge auf. Auch die besonderen Funktionen des Denkens stehen unter dem Einflufs jener Thatsache und statten ihren Tribut an dieselbe dadurch ab, dafs ihre objektive Gültigkeit in subjektive Form gekleidet ist. Es kommen dabei vor allem die beiden Grundfunktionen des Denkens in Betracht: der Akt des Verknüpfens (das Urteilen) und die Funktion des Begriffes. — Dafs übri-

gens der Begriff als eine Grundfunktion des Denkens zu bezeichnen ist, wird erst im folgenden Abschnitte erwiesen werden.

Wenn wir mit einer logisch notwendigen Vorstellungsverknüpfung etwas Objektives erkannt zu haben meinen, so erheben wir nicht den Anspruch, dafs das Verknüpfen als solches in der transsubjektiven Welt vorkomme. Unter dem Verknüpfen als solchem aber ist, wie später genauer dargethan werden wird, das Hinzufügen einer bestimmenden (aussagenden) Vorstellung zu einer im Bewufstsein zeitlich unmittelbar vorangehenden, relativ unbestimmten Vorstellung zu verstehen. Niemand will nun z. B. mit dem Urteile: die Lerche ist ein Vogel, gesagt haben, dafs die Bestimmtheit des Vogels in der transsubjektiven Wirklichkeit irgendwie hinzugefügt werde zu der vorher ohne diese ausdrückliche Bestimmtheit vorhandenen Lerche. Vielmehr will jeder Urteilende nur soviel sagen, dafs der mit der Verknüpfung gemeinte Erkenntnisgehalt transsubjektive Bedeutung habe. Jede Denkverknüpfung spricht ein ganz bestimmtes Erkenntnisergebnis aus. Dieses Ergebnis liegt, ohne genau als solches bezeichnet und abgegrenzt zu sein, in unzweideutiger Weise in jedem verknüpfenden Akte enthalten. So ist also in jeder Denkverknüpfung die Form des Verknüpfens von dem mit ihr gemeinten oder getroffenen Erkenntnisgehalte zu trennen. Jene ist ausschliefslich subjektiv, dieser dagegen objektiv. Allerdings mufs das in dem Erkenntnisgehalt der Verknüpfung ausgesprochene Transsubjektive etwas der Form der Verknüpfung Verwandtes oder Analoges an sich haben, sonst wäre es ja nicht möglich, sich mittels der Form des Verknüpfens eines transsubjektiven Erkenntnisgehaltes zu bemächtigen.

Hiermit hat sich die Form des Verknüpfens als eine subjektive Veranstaltung des menschlichen Bewufstseins zur Erzielung eines transsubjektiven Erkenntnisgehaltes, als ein wesentlicher Bestandteil des subjektiven Denkapparates erwiesen. Doch dürfen wir hierbei nicht stehen bleiben; es wird sich zeigen, dafs von den verschiedenen besondern Weisen des Verknüpfens (den Urteilsformen) die meisten noch besondre und eigentümliche subjektive Faktoren in sich enthalten; dafs also bei den meisten besondern Verknüpfungsweisen (z. B. beim negativen, disjunktiven, hypothetischen Urteil) zu der subjektiven Form des

Verknüpfens **überhaupt** noch die **eigentümliche** Verknüpfungsweise als eine besondere Art der subjektiven Veranstaltung hinzukommt. Wir werden sehen, dafs das Denken dem transsubjektiven Gebiete gegenüber eine Reihe verschiedenartiger Stellungen einnehmen mufs, um ihm beizukommen; diese Stellungen haben zwar einen objektiven Erkenntniszweck und müssen also der transsubjektiven Wirklichkeit angepafst sein, an sich gehören sie aber lediglich dem nach Erkenntnis strebenden Subjekte an. Das Erkenntnis suchende Subjekt hat zwei weit auseinanderliegende Extreme miteinander zu vermitteln: das individuelle Bewufstsein als den bleibenden Ausgangspunkt und bleibenden Schauplatz des Erkennens und die möglichst getreue Reproduzierung des Transsubjektiven durch das individuelle Bewufstsein als das Ziel alles Erkennens. Um nun von dort aus dieses Ziel erreichen zu können, sind für das Denken gleichsam verschiedene Zwischenstationen und Umwege nötig, die natürlich nur das vordringende Bemühen des Subjektes, keineswegs aber die transsubjektiven Zusammenhänge selbst darstellen; oder eigentlicher ausgedrückt: das Denken mufs allerhand subjektive Veranstaltungen treffen, dem vorgesetzten Erkenntnisziele gegenüber bald so, bald anders operieren, um sich demselben zu nähern. — Und wie die Urteile, so sind auch die verwickeltern Verknüpfungsweisen des Denkens, die Schlüsse, Beweise u. s. w., inwiefern sie Verknüpfungen sind, als subjektive Faktoren, allerdings immer mit transsubjektivem Erkenntniszwecke, zu betrachten. Und wie in den besonderen Urteilsformen, so werden auch in den besonderen Schlufs-, Beweisarten u. s. w. auch noch aufserdem besondere Arten subjektiver Veranstaltungen enthalten sein.

5. Es gibt, wie wir wissen, keinen Denkakt, der nicht die Form der Verknüpfung oder des Urteils hätte. Sonach läfst sich schon hier ermessen, welche Bedeutung das zuletzt genannte subjektive Element für das Denken besitzt.

Doch reicht das subjektive Element noch weiter in das Denken hinein. Wir werden sehen, dafs jeder Denk- oder Urteilsakt zusammengesetzter Natur ist und somit aus einfachern Funktionen besteht. Jede logische Verknüpfung hat zur Voraussetzung zwei Vorstellungen, an denen sich die Verknüpfung vollzieht, und von diesen beiden Vorstellungen hat wieder zum

mindesten die eine (nämlich das Prädikat) die Form des Begriffs. Der Begriff wird sich uns erweisen als derjenige einfache Bestandteil des Urteils- oder Denkaktes, der selbst schon logische Natur und logischen Wert hat, sich aber nicht in noch einfachere logische Funktionen auflösen läfst.

Hier möge nur in aller Kürze vorausbemerkt sein, daß auch die Form des Begriffs eine Anzahl subjektiver Elemente enthält, und dafs dieser subjektiven Elemente weitaus mehr sind als sich anfänglich vermuten läfst. Und zwar hängt, wie sich zeigen wird, diese subjektive Beschaffenheit des Begriffs besonders auch damit zusammen, dafs wir den Begriff immer nur in der Form einer unvollziehbaren Forderung und einer stellvertretenden Funktion besitzen. Es wird einer ausführlichen Erörterung bedürfen, um die subjektiven Seiten am Begriffe herauszukehren. Dabei wird natürlich, ähnlich wie beim Urteile, auch die Frage zu behandeln sein, inwiefern schon in den subjektiven Begriffsbestandteilen selber etwas den Formen des transsubjektiven Seins Verwandtes oder Analoges liege. Denn wäre dies nicht der Fall, so würde nicht einzusehen sein, wie der Begriff sozusagen ein passendes Werkzeug sein könne, um die transsubjektive Wirklichkeit in ihrer Eigentümlichkeit zu erfahren.

6. Bisher wurde bei dem Achthaben auf die subjektiven Faktoren die eigentümliche Stellung des Denkens zur Erfahrung nicht in Betracht gezogen. Indem ich hierauf meine Aufmerksamkeit richte, eröffnet sich die Aussicht auf eine neue, überaus zahlreiche und bedeutungsvolle Gattung subjektiver Erkenntnisfaktoren. Nicht nur die Akte und Funktionen, in denen sich die Verknüpfungsform des Denkens als solche darstellt, sind subjektiver Natur, sondern auch die mannigfachen Stellungen zur Erfahrung, die in den Verknüpfungen des Denkens enthalten sind. Schon die beiden allgemeinen Thatsachen, dafs erstlich das Denken der Erfahrung als Reizes und als allein mafsgebender Bedingung bedarf, und dafs zweitens dem Denken die Erfahrung als Stoff für die Darstellung des Unerfahrbaren dient, bezeichnen als solche rein subjektive Bewegungen des Erkennens. Wohl hat dieses Anfassen und Behandeln der Erfahrung einen transsubjektiven Zweck; es sollen damit objektive Ergebnisse gemeint sein; allein die Stellungen selber, die das Denken sich zur Er-

fahrung gibt, haben in der transsubjektiven Welt nichts Entsprechendes. Das Herantreten des Denkens an die Erfahrung, das Benutzen, Bearbeiten, Umformen derselben ist etwas, was sich durchaus innerhalb des Subjektes abspielt.

Jetzt liegt die Tragweite dieses neuen subjektiven Elementes klar vor Augen. Jeder Schritt des Erkennens ist ein Bearbeiten und Umformen der Erfahrung; in jedem seiner Schritte ist daher dieses subjektive Element enthalten. Will man aber die verschiedenen Arten kennen lernen, in denen sich der in der Stellung des Denkens zur Erfahrung liegende subjektive Faktor darstellt, so wird man auf die verschiedenen Verfahrungsweisen des wissenschaftlichen Behandelns der Erfahrung, auf die verschiedenen Weisen des Fortschreitens beim wissenschaftlichen Untersuchen, Entwickeln und Beweisen, kurz auf die möglichen Methoden der Wissenschaft achthaben müssen. Jede Methode ist eine besondere Ausgestaltung dieses subjektiven Faktors; derjenige Teil der Erkenntnistheorie, der die Methodenlehre darstellt, wird daher von selbst successive auch ein Aufweisen dieser verschiedenen Ausgestaltungen sein. Für unsern grundlegenden Teil der Erkenntnistheorie wird es genügend sein, in Bausch und Bogen auf dieses umfangreiche subjektive Element hingewiesen zu haben. Eine nähere Ausführung soll hier nur denjenigen subjektiven Faktoren zu teil werden, die in dem Verknüpfungsakte als solchem und in der Funktion des Begriffes liegen.

7. Sämtliche bisher genannte subjektive Faktoren haben die dem Erkennen günstige Eigenschaft, dafs sie sich von den objektiven Faktoren genau unterscheiden lassen, oder dafs sie doch wenigstens, wenn es auch Schwierigkeiten haben sollte, sie theoretisch genau abzugrenzen, in praktischer Beziehung, beim Ausüben des Erkennens, vor der Gefahr einer Verwechselung mit den objektiven Elementen geschützt sind. Abgesehen von gewissen spekulativen Philosophen wird niemand meinen, dafs die jedesmal erkannte transsubjektive Wirklichkeit sich etwa zugleich in derselben Verknüpfungsform bewege, in welcher sich das erkennende Urteil vollzogen hat. Es wird also durch die genannten subjektiven Faktoren die Sicherheit des Erkennens nicht geschädigt. Allerdings sind sie Schranken des Erkennens; denn sie verlangsamen die Bewegung des Denkens zu seinem

Ziele und verringern den Umfang des für uns Erkennbaren. Allein sie erzeugen nicht den Zweifel, ob etwas erkannt ist oder nicht; sie gefährden nicht die Sicherheit und Bestimmtheit des Erkennens. Bestünden nur diese Schranken, so würde es zwar gar vieles geben, das wir schlechterdings nicht zu erkennen im stande wären; allein wir würden dann doch jedesmal genau wissen, dafs dieser oder jener Gegenstand unserm Erkennen völlig unzugänglich ist. Aus den angegebenen subjektiven Faktoren zieht also das Erkennen nicht den Nachteil der Ungewifsheit und des blofs Wahrscheinlichen. Die mannigfachen Mitteltöne zwischen dem vollkommen sichern Wissen und dem absoluter Nichtwissen sind durch diese Schranken nicht gegeben.

Im folgenden werden uns die subjektiven Faktoren in einem ganz andern Sinne beschäftigen: in dem Sinne der Arten der Ungewifsheit des Erkennens. Im Gegensatz hierzu lassen sich alle bisherigen subjektiven Faktoren als subjektiver Apparat des Denkens bezeichnen. Ich könnte sie auch die subjektiven Formen und Funktionen des Denkens nennen wobei der Ausdruck »Funktion« sich ausschliefslich auf die Verknüpfungsakte und Begriffe, der Ausdruck »Form« auf sämtliche bisher angeführte subjektive Faktoren bezöge. Denn der Glaubensgrund des Denkens, die dasselbe begleitende Gewifsheit u. dgl. kann doch nicht gut als Funktion bezeichnet werden. In allen diesen Benennungen liegt, dafs die bisherigen subjektiven Faktoren lediglich die Schritte und Zurüstungen betreffen, die zur Ergreifung und Prägung des objektiven Erkenntnisgehaltes dienen und ohne jede Anleitung vor Vermischung mit diesem gesichert sind, dafs sie hingegen die objektiven Ergebnisse selber nicht berühren

Von nun an dagegen gilt es, diejenigen subjektiven Bestandteile des Erkennens aufzuzählen, die den Ergebnissen des Erkennens als solchen anhaften. Die Ungewifsheit betrifft nicht die blofsen Formen und Wege des Erkennens, sonst würde sie ja, wie die bisherigen subjektiven Faktoren, ein Subjektives darstellen, das man in das Resultat des Erkennens einzumischen überhaupt gar nicht versucht würde, von dem also eine Erschütterung der Gewifsheit nicht ausgehen könnte. Vielmehr bedeutet die Ungewifsheit ein Subjektives in dem Sinne einer Störung des Objektiven selber. Die Ungewifsheit ist diejenige

Haltung des Bewufstseins, in der sich Wissen und Nichtwissen innerlich durchdringen und daher gegenseitig abschwächen; sie ist ein Wissen, das nicht weifs, wieviel an dem Wissen wirkliches Wissen ist; sie ist der Versuch, zu erkennen, ohne dafs es möglich wäre, die Grenze, bis wohin in diesem Versuche die Übereinstimmung mit der Wahrheit reiche, genau anzugeben.

Wenn nun auch mit jenen subjektiven Formen und Funktionen als solchen das Subjektive der zweiten Art, die Ungewifsheit, noch nicht unmittelbar gegeben ist, so entspringt diese doch unleugbar aus jenen. Wenn das Denken seine Gegenstände erzeugen könnte, wenn das Denken in seinem Thun unmittelbar der Schöpfer der Wahrheit wäre, dann gäbe es natürlicher Weise keinen blofs subjektiven Denkapparat. Damit würde aber auch alle Ungewifsheit in Wegfall kommen. Nur weil das Denken von seinen Gegenständen geschieden ist, nur weil es sich in subjektiven Formen und Funktionen des transsubjektiven Jenseits ideell zu bemächtigen sucht, ist seinem Streben das Los der Ungewifsheit zugesellt. So werden wir auch hier auf den dualistischen Charakter des Denkens und letztlich auf seine individuell-bewufste Natur als den Ursprung aller subjektiven Faktoren hingewiesen.

8. Bei einem Aufzählen der prinzipiellen Gründe und Ursprünge der Ungewifsheit wird daher an erster Stelle die individuell-bewufste Beschaffenheit des Erkennens zu erwähnen sein. Sie drückt sich aus in dem allgemeinen Mangel an Unbezweifelbarkeit, in diesem sich jedem Denkakte anhängenden skeptischen Fragezeichen, das uns aus dem zweiten Abschnitte genugsam bekannt ist. Es entspringt also die allgemeinste Art der Ungewifsheit nicht aus der spezifisch logischen Natur des Denkens, sondern sie ist nur ein Ausdruck der allgemeinsten Beschaffenheit desselben; ein Ausdruck nämlich seiner individuell-bewufsten und demzufolge dualistischen Natur. Darum wurde es auch abgelehnt, diesen Mangel an Unbezweifelbarkeit als Wahrscheinlichkeit zu bezeichnen (S. 185 f.). Es genügt in diesem Abschnitte ein für allemal auf diesen allgemeinsten Grund der Ungewifsheit hingedeutet zu haben.

Jetzt werden die bestimmteren Arten der Ungewifsheit aufzuzählen sein, d. h. diejenigen, die in der eigentümlichen

logischen Natur des Erkennens wurzeln. Sie beruhen auf gewissen besonderen Weisen, wie sich das menschliche Denken infolge seiner logischen Beschaffenheit zu benehmen hat, um seinen Erkenntniszweck zu erreichen. Jeder dieser Ungewifsheitsgründe besteht in einem Erfordernis, das vom Denken erfüllt werden mufs, wenn es seinen Zweck verwirklichen will. Es ist kaum nötig zu bemerken, dafs wir soviel prinzipiell verschiedene Arten der Ungewifsheit unterscheiden werden, als es prinzipiell verschiedene Gründe derselben geben wird. Die Gründe und Arten der Ungewifsheit laufen durchaus parallel.

Wenn indessen auch diese Arten der Ungewifsheit in der logischen Natur des Denkens ihre Voraussetzung haben, so sind sie darum doch keineswegs von der individuell-bewufsten und dualistischen Natur desselben unabhängig. Wäre nämlich die Logik des menschlichen Denkens mit der absoluten Logik einer göttlichen Intelligenz identisch, so würden alle folgenden Arten der Ungewifsheit dem Menschen erspart bleiben. Nur weil das logische Denken des Menschen sich in einem individuellen Bewufstsein abspielt und daher an der transsubjektiven Wirklichkeit sein unüberwindliches Jenseits besitzt, wird es in all die verschiedenen Formen der Ungewifsheit verwickelt, die wir kennen lernen werden. So liegt also auch für die besonderen Formen der Ungewifsheit die eigentlich hervorbringende Ursache in jener individuell-bewufsten Natur des Denkens, die ich als in erster Linie mafsgebend an die Spitze der Erkenntnistheorie gestellt habe. Da nun alle folgenden Untersuchungen über das denkende Erkennen sich teils auf den subjektiven Denkapparat, teils auf die Arten der Ungewifsheit beziehen werden, so stehen in der That, wie alle bisherigen, so auch alle folgenden Teile der Erkenntnistheorie unter der mafsgebenden Leitung jenes an den Anfang gestellten Hauptgesichtspunktes.

Als erster Grund der Ungewifsheit wird uns die Abhängigkeit des Denkens von der Erfahrung entgegentreten. Damit ist, wie wir bereits wissen, der Umstand gemeint, dafs das Denken seiner Natur nach das Unerfahrbare zum Gegenstande hat, und dafs es dieses doch immer nur auf Grundlage der Erfahrung und durch Umformung des Erfahrungsstoffes erfassen und in seinen Besitz nehmen kann. Und zwar werden wir finden,

dafs dieser Umstand eine mehrfache Ungewifsheit des Erkennens im Gefolge hat. Die Abhängigkeit des Denkens von der Erfahrung als seiner Grundlage erzeugt zwei Formen der Ungewifsheit, die ich als Unsicherheit und Unbestimmtheit bezeichnen werde. Und ebenso entspringen aus der Abhängigkeit des Denkens von der Erfahrung als dem umzuformenden Stoffe zwei Formen der Ungewifsheit: erstlich die Dunkelheit des Erkennens, die daraus hervorgeht, dafs die Umformung des Erfahrungsstoffes auf vielen Gebieten nach Weise der Analogie zu geschehen hat; und zweitens die Ratlosigkeit des Erkennens, die durch die Antinomien herbeigeführt wird, welche sich bei allen Versuchen, das Wesen der Dinge zu erkennen, unvermeidlich ergeben.

Ein zweiter Ursprung der Ungewifsheit wird sich uns in dem Umstande entdecken, dafs das Denken sehr oft, um zu seinem Ziele zu gelangen, eines bildlichen Elementes nötig hat. Das Nichtsinnliche, Geistige nämlich können wir nur bis zu einem gewissen Grade in seiner ihm eigentlich zukommenden Existenzweise auffassen. Gröfstenteils ist hierzu die Hülle des Sinnlichen, besonders des Räumlichen, unentbehrlich. Durch diesen Umweg, das Innerliche durch das Äufserliche, das Nichtsinnliche durch das Sinnliche aufzufassen, kommt in das Erkennen ein neues Element der Unsicherheit und Dunkelheit.

Eine dritte Quelle der Ungewifsheit liegt in der Thatsache, dafs auch das denkende Erkennen, besonders auf gewissen Gebieten, vielfach von Gefühl, Gemüt, Phantasie und Gesinnung, kurz von der Persönlichkeit dessen, der das Erkennen ausübt, abhängig ist. Aufser der Philosophie sind es besonders die historischen und philologischen Wissenschaften, die unter der hieraus entspringenden Art von Ungewifsheit stark zu leiden haben. So gewissenhaft sich auch die Forscher auf diesen Gebieten bemühen mögen, die Einflüsse des individuellen Taktes, des moralischen Bedürfens u. dgl. auszuschliefsen, so wird sich doch niemals volle Gewifsheit darüber, dafs dies durchaus gelungen sei, erlangen lassen. Nur zu oft wird auch der vorsichtigste Bearbeiter dieser Wissenschaften sich zu dem Geständnisse veranlafst sehen, dafs die „subjektive Auffassung“ mitspiele, und er wird in diesem Ausdrucke all die verschiedenen Einflüsse zusammenfassen, die aus der Gefühls-, Phantasie- und Willenssphäre

des Individuums entspringen und in einer nicht genau abgrenzbaren Weise die Objektivität des Erkennens verunreinigen.

Endlich wird viertens die geschichtliche Entwickelung des Denkens als ein Grund der Ungewifsheit desselben anzuführen sein. Das Erkennen jedes Einzelnen ist mehr oder weniger abhängig von der kulturgeschichtlichen Entwickelung des Denkens Das Denken der Menschheit nämlich vollzieht sich durch eine zusammenhängende Reihe von Stufen und vermag nur auf diesem Wege sich seinem Ziele anzunähern. Vor allem das philosophische Denken ist aufser stande, sich von den Einseitigkeiten, Überspannungen, Verkehrungen u. s. w., die zu der jeweiligen Entwickelungsstufe des Denkens gehören, abzulösen. Diese Abhängigkeit hat nun aber den Charakter, dafs es für den, der in einer allgemeinen Denkrichtung mitten inne steht, unmöglich ist, die von derselben herstammenden Mängel abzugrenzen. Vielmehr wird er nur in ganz unbestimmter Weise sagen können, dafs das von ihm für wahr Gehaltene wohl gar viele Überspannungen abstreifen, gar viele Ergänzungen annehmen, gar viele Umordnungen erfahren müfste, wenn es sich von den Zeiteinflüssen befreien wollte. Es fällt sonach auch diese Schranke des Erkennens unter den Begriff der Ungewifsheit. — Hiermit dürften die Arten und Gründe der Ungewifsheit erschöpft sein.

9. Ich werde zuerst die subjektiven Funktionen des Denkens und dann (im siebenten Abschnitt) die Arten und Gründe der Ungewifsheit behandeln. Diese Reihenfolge ist schon in dem sachlichen Verhältnis dieser beiden Arten von subjektiven Faktoren begründet; sie rechtfertigt sich indessen auch dadurch, dafs, wenn die Ungewifsheit untersucht werden soll, ein vielfaches Eingehen auf die besonderen und konkreten Zwecke und Gebiete des Erkennens nötig ist, wogegen sich die ausschliefslich subjektiven Faktoren zum grofsen Teile schon dadurch entdecken lassen, dafs man die allgemeinsten Formen des Denkens berücksichtigt. Und zwar werde ich erstlich das Urteil und dann den Begriff auf ihre ausschliefslich subjektiven Bestandteile hin ansehen. Es ist von vornherein klar, dafs es sich dabei nur um ein Herausheben der allgemeinsten Arten der im Urteile und Begriff enthaltenen ausschliefslich subjektiven Elemente handeln kann. Es bleibt einem spezielleren Teile der Erkenntnistheorie vorbehalten, Urteil und

Begriff in ihre besonderen Formen systematisch zu verfolgen. Dort erst wird es möglich sein, das, was sich in Urteil und Begriff als ausschliefslich subjektiv erweist, in gröfserer Vollständigkeit anzugeben.

Zweites Kapitel.

Das Verknüpfen (Urteilen) als subjektive Denkfunktion.

1. Ich gehe von dem einfachen Akt des logischen Verknüpfens aus. Zu dem einfachen Verknüpfungsakte gehört, abgesehen von der allgemeinsten Bestimmung, dafs er vom Denken geleistet werden mufs, zweierlei: erstlich mufs die Verknüpfung ein ausdrücklich vollzogener Akt des Bewufstseins sein, wozu wiederum gehört, dafs die Verknüpfung als eine Succession stattfindet und uns als Succession zum Bewufstsein kommt; zweitens aber darf nur eine einzige derartige Verknüpfung stattfinden, die Verknüpfung darf nicht aus mehreren ausdrücklich vollzogenen Verknüpfungen bestehen. Das erste Merkmal grenzt den einfachen logischen Verknüpfungsakt gegen den Begriff ab, der in einer implizite und simultan vollzogenen Verknüpfung besteht. Jeder einfache Verknüpfungsakt ist ein Urteil. Freilich kann ich den Begriff auflösen, mir seine Bestandteile ausdrücklich zum Bewufstsein bringen; dann habe ich aber eben aus dem Begriff ein Urteil oder mehrere gemacht. Das zweite Merkmal wieder zieht die Grenze zwischen dem Urteile und den Urteilsverknüpfungen, d. i. den Schlüssen und Beweisen. Jeder Schlufs oder Beweis ist eine Verknüpfung zweier oder mehrerer einfacher Verknüpfungsakte zu einem Ganzen, also eine Verknüpfung höherer Ordnung. Indessen auch gewisse Urteile werden durch das zweite Merkmal aus dem Bereiche der einfachen Verknüpfungsakte ausgeschlossen: alle diejenigen nämlich, welche ausdrücklich aus mehreren Sätzen zusammengesetzt sind. Dahin gehören die hypothetischen Urteile, die Urteile mit Relativ-,

Temporal-, Konzessivsätzen u. dgl. Dagegen sind die kopulativen, partitiven und disjunktiven Urteile strenggenommen einmalige, also einfache Verknüpfungsakte. Doch es liegt aufserhalb der gegenwärtigen Aufgabe, diese Unterschiede ins Genauere zu verfolgen.

Dagegen gehört es zu unserer Aufgabe, auseinanderzulegen, was beim Verknüpfungsakte in unserem Bewufstsein vorgeht. Von dem Verknüpfen war bisher immer als von einem unanalysierten Vorgange die Rede. Sollen seine *subjektiven* Seiten herausgestellt werden, so mufs zuvor eine Analyse desselben erfolgen.

Zunächst ist ein Vorstellungsinhalt da, den ich einfach als vorhanden setze, und von dem sich aufserdem nur soviel sagen läfst, dafs ich ihn als relativ unbestimmt und nähere Bestimmtheit erwartend setze. Das Zweite nun ist, dafs ich in einem zeitlichen Akte zu diesem als relativ unbestimmt gesetzten Vorstellungsinhalte einen bestimmenden Vorstellungsinhalt hinzufüge. Das Zweite also ist das zeitliche Hinzufügen eines Vorstellungsinhaltes, durch welchen jenem erstern irgend eine ausdrückliche Bestimmtheit gegeben wird. Das einfache Urteil besteht sonach aus jenem Setzen eines relativ unbestimmten Vorstellungsinhaltes und diesem Hinzufügen eines determinierenden oder aussagenden Vorstellungsinhaltes. Auf diese Weise erhält jeder einfache Urteilsakt selbst wieder zwei Funktionen, und diese beiden Teilfunktionen sind nicht für sich bestehende, von der Thätigkeit des Denkens losgelöste Gebilde, sondern wirkliche Thätigkeiten, lebendige Äufserungen des Denkens. Sie sind nichts andres als die Faktoren, die den lebendigen Akt des logischen Verknüpfens in erschöpfender Weise konstituieren. Es ist daher naturgemäfs, unter der Subjektsvorstellung nicht den relativ unbestimmten Vorstellungsinhalt, sondern das Setzen desselben, und unter der Prädikatsvorstellung nicht den determinierenden Vorstellungsinhalt, sondern das Knüpfen desselben an jenen zu verstehen. So sind die Subjekts- und die Prädikatsvorstellung zwei lebendige Thätigkeiten, während sie, wenn man nur die entsprechenden Vorstellungsinhalte als solche damit bezeichnen wollte, zwei unwirkliche Abstraktionen wären.

Man sieht sofort, dafs diese Auffassung für die Bestimmung der Kopula Konsequenzen haben mufs. Denn wenn man die Kopula als einen besonderen, neben dem Prädikate vorhandenen Bestandteil des Urteils ansieht, so zerreifst man hiermit das konkrete Thun, welches durch das Prädikat bezeichnet wird; man setzt an die Stelle jener Thätigkeit, die den determinierenden Vorstellungsinhalt an den relativ undeterminierten knüpft, zwei unwirkliche Abstraktionen: das Hinzufügen als solches (Kopula) und den determinierenden Vorstellungsinhalt als solchen (Prädikat). Überdies müfste man dann auch neben dem Subjekte als dem schlechtweg gesetzten Vorstellungsinhalte einen Bestandteil unterscheiden, durch den das einfache Setzen als solches bezeichnet würde. Es wird also am sachgemäfsesten sein, die Kopula so zu verstehen, dafs damit an dem lebendigen Prädizieren oder der Prädikatsvorstellung die (für sich nie vorkommende) Seite des Hinzufügens oder Knüpfens bezeichnet wird. So ist also die Kopula eine zu jeder Prädikatsvorstellung gehörige, unselbständige Seite derselben. Grammatisch steht demnach die Sache so, dafs die Kopula, wenn sie überhaupt, was durchaus nicht in allen Sprachen nötig ist, sprachlich zum Ausdruck kommt, als Flexionsform des Verbums oder des Hilfszeitwortes erscheint. Indessen gehören die weitern Erörterungen hierüber nicht hierher, sondern in denjenigen Abschnitt, der von dem Urteil im speziellen handelt.

Der dargelegten Auffassung des Verknüpfungsaktes könnte man die Wahrnehmungsurteile entgegenhalten. Wenn ich angesichts des Schnees sage: der Schnee ist weifs, ist da nicht die Eigenschaft des Weifsen schon in dem Subjekte mitgesetzt, so dafs es nicht erst durch das Prädikat seine Determination erhält? Allerdings ist zuzugeben, dafs die Wahrnehmung des Schnees unmittelbar auch die des Weifsen einschliefst. Allein das Urteil ist etwas andres als die Wahrnehmung; im Urteil will ich mir zum Bewufstsein bringen, dafs die Weifse des Schnees eine von jedermann anzuerkennende und transsubjektiv begründete Thatsache sei. Soll dieser Zweck aber erreicht werden, so mufs ich das in der Wahrnehmung Zusammenfallende künstlich auseinandernehmen; ich mufs den Schnee zunächst als etwas, dem die Weifse noch nicht ausdrücklich beigelegt ist,

hinstellen und nun erst die Weiſse als eine ausdrückliche Bestimmtheit an ihn heranbringen. Erst so wird der Zweck des Urteils erreicht. Es ist dies keine Verkünstelung des in dem Wahrnehmungsurteil liegenden Sinnes. Vielmehr wird jeder, der sich die Behauptung: der Schnee ist weiſs, zum Bewuſstsein zu bringen im stande ist, bekennen müssen, daſs im Vergleich zu der Bestimmtheit, welche das Subjekt durch das Prädikat erfährt, das zunächst für sich hingestellte Subjekt noch relativ unbestimmt ist und auf seine Bestimmtheit erst wartet. — Genau dasselbe wäre zu erwidern, wenn man die analytischen Urteile, d. i. diejenigen Urteile, deren Prädikat für den Urteilenden nichts Neues zu dem Begriff des Subjektes hinzufügt, als mit meiner Auffassung unverträglich hinstellen wollte.

Noch eine weitere Bemerkung zur schärferen Hervorhebung des in der Urteilsverknüpfung liegenden Sinnes möge hier folgen. Ich habe das Urteilen als Determinieren, als Knüpfen eines Bestimmenden an ein relativ Unbestimmtes bezeichnet. Damit ist die weitverbreitete Auffassung abgelehnt, welche das Wesen des Urteils in der Subsumtion, in der Unterordnung des Besonderen (d. i. des Subjekts) unter das Allgemeinere (d. i. das Prädikat) findet. Freilich läſst sich jedes Urteil, ohne daſs etwas Falsches dabei herauskommt, in eine Subsumtion verwandeln. Allein es ist zu bestreiten, daſs damit der Sinn eines jeden Urteils richtig wiedergegeben werde. Nur diejenigen Urteile, die von einem Einzelnen die Zugehörigkeit zu einer Art oder von einer niedrigeren Art die Zugehörigkeit zu einer höheren Art aussagen, haben den Sinn einer Subsumtion. Werden dagegen die übrigen Urteile als Subsumtion gefaſst, so ist dies eine künstliche Deutung, eine Verdrehung ihres einfachen Sinnes. Man denke etwa an Urteile wie: diese Wolke ist rötlich, Gefahren sind hier selten, Kinder weinen viel. Niemand will damit gesagt haben, daſs die rötlichen, seltenen, weinenden Gegenstände in Gattungen zusammengefaſst werden sollen, und daſs nun die genannten Subjekte unter diese Gattungen fallen. Man will der Wolke die Bestimmtheit, die man rötlich nennt, beilegen; dagegen liegt es ganz auſserhalb der Meinung des Urteilenden, alle rötlichen Dinge als eine Gattung zusammenzufassen und nun die Wolke in den Umkreis derselben zu stellen. — Dieser Punkt möge hier-

mit erledigt sein, besonders da in den neuern Darstellungen der Logik diese Subsumtionstheorie schon vielfach eine schlagende Bekämpfung erfahren hat.[1])

Jetzt werfe ich einen Blick auf das Verhältnis, in welchem die komplizierteren Verknüpfungsakte, nach ihrer psychischen Existenz, nach ihrer unmittelbaren Bewufstseinsform betrachtet, zu den einfachen Verknüpfungsakten, mit denen ich mich bisher allein beschäftigt, stehen. Die komplizierteren Verknüpfungsakte entspringen nicht etwa durch innere Umbildung, durch qualitative Entwickelung der einfachen Verknüpfungsakte, sondern durch blofses Aneinanderreihen derselben. Die einfachen Urteilsakte gehen in dieser ihrer einfachen Gestalt in die zusammengesetzten Urteile, in die Schlüsse, Beweise, Erörterungen u. dgl. ein. Sämtliche Verknüpfungsformen höherer Ordnung sind also eine Nebeneinanderstellung einfacher Verknüpfungsakte. Freilich sind die Schlüsse, Beweise u. dgl. nach ihrem logischen Sinne, nach dem mit ihnen Gemeinten eine innerliche Verknüpfung der einfachen Urteile; eine Bindung derselben zu einer qualitativ höheren logischen Einheit.[2]) Allein diese innerliche höhere Einigung spricht sich nie anders als in den einfachen Urteilen selber aus, die zu der Verknüpfung höherer Ordnung gehören. Der schliefsenden Verknüpfung als einer Einigung mehrerer Prämissen zu einer conclusio ist kein besonderer Denkakt gewidmet, der neben den einfachen Urteilsakten bestünde; sondern sie bringt sich in den nebeneinandergestellten Prämissen und der darangefügten conclusio selber zum Ausdruck. Das folgernde, schliefsende, beweisende Weitergehen hat keine besondere Existenz im Denken neben den einfachen Urteilsakten, sondern es ist überall diesen selbst eingebildet, einverleibt. Alles Verknüpfen höherer Ordnung ist dem Verknüpfen niedrigster Stufe immanent, wohnt und lebt immer nur in der Gestalt der letzteren. Schlüsse, Beweise u. dgl. stellen also zwar eine dem logischen Sinne oder der Sache nach qualitativ höhere, innerlich verschiedene Einheit dar, doch aber werden sie, wenn man die unmittelbar bewufste Formung des Denkens ins

---

[1]) Ich nenne nur J. St. Mill (*Logik.* I. Bd. S. 87 ff.), Sigwart (*Logik.* I. Bd. S. 63 f. 258 f.), Wundt (*Logik.* I. Bd. S. 91 f.).

[2]) *Dies kann freilich hier nur behauptet werden.*

Auge faſst, durch eine äuſserliche Nebeneinanderstellung der einfachen Akte gebildet.

Soviel muſste hier über die Urteilsform als solche bemerkt werden. Alles weitere darüber gehört in die spezielle Lehre vom Urteil, die nicht in dem grundlegenden Teil der Erkenntnistheorie abgehandelt werden kann. Hier haben die voranstehenden Erörterungen lediglich den Zweck, die Untersuchung der Frage, in welchen allgemeinsten Beziehungen der Verknüpfungsakt des Denkens subjektive Faktoren aufzuweisen habe, möglich zu machen.

2. Es bedarf nur der einfachsten Besinnung des Denkens auf das, was die Ausübung seiner Akte bedeutet, um zu der unwidersprechlichen Gewiſsheit zu gelangen, daſs der einfache Verknüpfungsakt als solcher eine ausschlieſslich subjektive Form ist. Mag ich in bejahender oder verneinender, in kategorischer oder disjunktiver oder in irgend einer andern Form urteilen, so wäre es absurd, zu meinen, daſs das der Subjektsvorstellung transsubjektiv Entsprechende zunächst in relativ unbestimmter Weise, aber einer Bestimmung harrend existiere und nun in dem nächsten Augenblicke eine transsubjektive Thätigkeit hinzutrete, die ihm eine der Prädikatsvorstellung entsprechende transsubjektive Bestimmtheit verliehe. Der naive Mensch kommt überhaupt gar nicht auf den Gedanken, die Prozedur des Verknüpfens in die transsubjektive Welt hineinzutragen. Hier dagegen kommt es darauf an, diesen Gedanken ausdrücklich als einen logischen Unsinn abzuweisen. Überhaupt besteht die Lösung meiner jetzigen Aufgabe, die subjektiven Funktionen des Denkens anzugeben, im wesentlichen darin, daſs man sich das, was jedermann in der Ausübung seines Denkens von selbst befolgt und also praktisch weiſs, in prinzipieller Gestalt zum Bewuſstsein bringe.

So ist also das Determinieren der noch relativ unbestimmten Vorstellung eine subjektive Veranstaltung, um ein transsubjektives Ergebnis auszudrücken, gleichsam eine subjektive Weise, des Transsubjektiven habhaft zu werden. Wir müssen das Transsubjektive in die diskursive (vgl. S. 164), eigentümlich zweigeteilte Form des Denkens zergehen lassen; nur so können wir unser Denken gewissermaſsen mit ihm anfüllen. Diese subjektive Veranstaltung des Verknüpfens hat also einen transsubjektiven

Zweck, sie will einen objektiven Erkenntnisgehalt aussprechen. Und sie erreicht diesen Zweck auch innerhalb ihrer selbst, mittels ihrer subjektiven Form. Freilich grenzt sie den gemeinten transsubjektiven Erkenntnisgehalt nicht gegen ihre eigene subjektive Form ab. Doch entsteht hierdurch keine Verwirrung, da niemand auch nur von fern auf den Gedanken kommt, das gemeinte und ausgedrückte Erkenntnisergebnis mit den subjektiven Formen in dem zu seinem Erfassen bestimmten Organe zu verwechseln. Wenn ich sage: dieser Apfel schmeckt sauer, so versteht jedermann dies als den Sinn dieses Urteils, dafs die Eigenschaft, einen sauren Geschmack zu erregen, dem Apfel gegenwärtig unabtrennbar zukommt; und niemand wird meinen, dafs der eigentümliche Doppelschritt des Verknüpfens irgendwie am Apfel zu finden sei. Und wenn ich urteile: dieses Gedicht taugt nichts, so weifs jeder, dafs hiermit eine Eigenschaft, welche das Nichttaugen einschliefst, als dem Gedichte anhaftend bezeichnet wird; und niemand hat den Einfall, dafs das Gedicht erst ohne die ausdrückliche Eigenschaft des Nichttaugens existiere und hierauf diese vermittelst einer determinierenden Thätigkeit erhalte.

Anderseits mufs man logischer Weise annehmen, dafs der objektive Erkenntnisgehalt, der in die subjektive Form des Verknüpfens eingeht, etwas ihr Verwandtes, ihr Entgegenkommendes an sich habe. Sonst wäre es unmöglich, seiner in dieser subjektiven Form innezuwerden. Dieses Geeignetsein des Transsubjektiven, in die einfache Form des Verknüpfens einzugehen, besteht im allgemeinen darin, dafs es überall als ein Zusammengehöriges, Zusammenhängendes, Aneinandergebundenes gedacht werden mufs und daher wenigstens ideell zerlegbar und zusammensetzbar ist. Das Transsubjektive weist überall ein Anhaften, Zukommen, Zusammenhängen auf, existiert durchweg als Verknüpftsein; darum läfst es sich durch den Akt des successiven Verknüpfens anfassen und verstehen. Wenn wir irgendwoher wüfsten, dafs das Transsubjektive einzig und allein in der Form von absolut einfachen und absolut unzusammenhängenden Faktoren existiere, so dafs es ein Zukommen, Anhaften, Zusammengehören nicht gäbe, so würde sich diese transsubjektive Welt für unser denkendes Verknüpfen absolut spröde und unzugänglich verhalten.

Ich habe bisher nur diejenige Form des Verknüpfens ins Auge gefaſst, die allen einfachen Urteilen gemeinsam ist. Es wird keines näheren Eingehens bedürfen, um die Überzeugung zu erwecken, daſs auch diejenigen allgemeinsten Verknüpfungsformen, durch welche aus einfachen Urteilen zusammengesetzte Urteile, und weiterhin Folgerungen, Schlüsse, Beweise u. s. w. gebildet werden, an sich betrachtet, lediglich subjektiver Natur sind. Würde es doch fast wie verrückt klingen, wenn jemand die Ansicht vertreten wollte, daſs der Fortgang und die eigentümliche Verschlingung, wie sie in jedem Schlusse vorkommen, eben in dieser Form auch an den entsprechenden transsubjektiven Gegenständen existieren. Wenn Hegel in seiner Logik dennoch die entgegengesetzte Ansicht durchführt, so kommt dies nur daher, weil er die Urteils- und Schluſsform metaphysisch deutet, die subjektive Denkbewegung zu einem metaphysischen Vorgange vertieft. Dieser herausgedeutete Kern der Urteils- und Schluſsform hat für ihn transsubjektive Bedeutung, nicht aber die schlichte, auf der Hand liegende Bewegung des Denkens. Diese letztere hielt er überhaupt kaum für beachtenswert.

Wenn z. B. der Schluſs vorliegt: alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch, also ist Cajus sterblich, so müſste, wenn die Schluſsform als solche etwas Transsubjektives wäre, sich die Sache folgendermaſsen verhalten. Zuerst müſste irgendwie in der transsubjektiven Wirklichkeit die Sterblichkeit aller Menschen vorhanden sein, jedoch ohne daſs Cajus darin für sich besonders hervorträte, sodann müſste Cajus, und zwar mit der bloſsen Bestimmung des Menschseins, ohne noch etwas von Sterblichkeit aufzuweisen, transsubjektiv hinzutreten; und endlich müſste dadurch, daſs diese beiden transsubjektiven Wesenheiten sich irgendwie aneinanderreihten, die Sterblichkeit des Cajus herauskommen. Dieses Beispiel genügt, um bis zur Evidenz zu zeigen, daſs, so oft wir zusammengesetzte Urteile, Folgerungen Schlüsse, Beweise u. dgl. bilden, wir stillschweigend und selbstverständlich diesen Verknüpfungsweisen als solchen die Bedeutung von etwas rein Subjektivem beilegen.

3. Jetzt lenken wir unsere Aufmerksamkeit wieder ausschlieſslich auf das Urteil, jedoch nicht auf die allen einfachen Urteilen gemeinsame Form, sondern auf die besonderen Formen

des Urteils. Hierbei werden wir auf weitere subjektive Denkfunktionen stofsen. Allerdings entspricht nicht jeder Verknüpfungsform eine besondere subjektive Funktion; sondern es gibt zahlreiche besondere Verknüpfungsweisen, für deren Zustandekommen aufser der uns bekannten allgemeinen subjektiven Veranstaltung des Verknüpfens keine weitere besondere subjektive Veranstaltung nötig ist. So ist z. B. das positive kategorische Urteil seiner besonderen Beschaffenheit nach keineswegs eine blofs subjektive Funktion; vielmehr ist dasjenige, was die allgemeine subjektive Veranstaltung des einfachen Verknüpfens zu dieser Besonderheit des positiven kategorischen Urteils differenziert, ein Faktor von durchaus transsubjektiver Bedeutung. Wenn ich sage: der Vogel fliegt, so ist allerdings der Akt des Verknüpfens überhaupt eine subjektive Funktion, allein diese Besonderheit, dafs dem Subjekte eine positive Bestimmtheit kurzweg und definitiv, ohne alle Wenn und Vielleicht u. dgl., also kategorisch zugesprochen wird, erhebt den Anspruch auf transsubjektive Geltung. Jedermann will mit diesem Urteil gesagt haben, dafs dem Etwas, das aufserhalb seines Bewufstseins der Wahrnehmung des Vogels entspricht, diejenige positive Bestimmtheit, die ihm als Fliegen erscheint, einfach und wirklich zukomme. Ich drücke mich absichtlich so vorsichtig aus, weil ich denjenigen Sinn des positiven Urteils bestimmen will, den auch der in Beziehung auf das Transsubjektive skeptisch Gestimmte für jeden Fall zugeben mufs. Wer dem positiven kategorischen Urteil den angegebenen Sinn bestreitet und das Positive und Kategorische darin für lediglich subjektiv hält, der versteht sich selber nicht. Das Positive und Kategorische ist eine Denkform, aus deren Einschränkung auf das ausschliefslich Subjektive notwendig folgen würde, dafs überhaupt kein Dasein aufser meinem Bewufstsein behauptet werden dürfte. Denn sobald ich behaupte, dafs es irgend ein Seiendes aufser meinen individuellen Bewufstseinsvorgängen gebe, so ist damit der positive Charakter der Urteilsfunktion und, da jedes Seiende als ein bestimmtes gedacht werden mufs, ebenso das Kategorische im Urteil als transsubjektiv erklärt. Mit der Anerkennung jedes irgendwie beschaffenen transsubjektiven seins ist also die transsubjektive Gültigkeit des im Urteile steckenten positiven und kategorischen Momentes unmittelbar gegeben.

Es wird ohne weiteres einleuchten, dafs auch das singulare und universale,[1]) das kopulative und partitive Urteil in ihren spezifischen Funktionen transsubjektive Gültigkeit besitzen. Wenn ich sage: alle Menschen sündigen, so bringt sich in dem Wort „alle“ nicht eine blofs subjektive Veranstaltung unsres Urteilens zum Ausdruck, sondern ich will damit gesagt haben, dafs die gemeinten transsubjektiven Gegenstände, welche ich Menschen nenne, in ihrer transsubjektiven Gesamtheit die prädizierte Eigenschaft haben. Es ist hier nicht meine Aufgabe alle diejenigen Urteilsformen, deren spezifische Beschaffenheit etwas Transsubjektives zum Ausdruck bringt, aufzuzählen und zu begründen, dafs sie wirklich diese Beschaffenheit besitzen dies kann erst da geschehen, wo die Entwickelung des Urteils nach seinen verschiedenen Formen systematisch dargestellt wird. Überhaupt wird es in der Lehre vom Urteil ein Hauptgesichtspunkt sein müssen, das, was in den Urteilsformen nur subjektive Veranstaltung zum Zwecke des Erkennens ist, genau zu unterscheiden von dem, was unmittelbar Ausdruck eines wirklich Erkannten ist. Hier dagegen kommt es nur darauf an, in Anknüpfung an einige Beispiele darzuthun, dafs dieser Unterschied überhaupt besteht. So will ich denn jetzt auch nur an einigen Beispielen erweisen, dafs es unter den besonderen Urteilsformen mehrere gibt, welche als ausschliefslich subjektive Veranstaltungen des Denkens zu betrachten sind.

Es ist ohne weiteres klar, dafs das problematische Urteil auf einer gewissen subjektiven Stellung zu dem Erkenntnisgegenstande beruht. Das Vielleicht, das Möglicherweise bedeutet einfach das Nichtwissen in bezug auf den in Frage stehenden Gegenstand, das Fehlen entscheidender Gründe sowohl für das Ja, als auch für das Nein, also eine ausschliefslich subjektive Haltung des nach Erkenntnis strebenden Bewufstseins. In der Lehre vom Urteil mufs gezeigt werden, dafs das vollkommene Erkennen, d. i. dasjenige Erkennen, welches abschliefsende Antworten auf die aus der Natur der Gegenstände fliefsenden Fragen

---

[1]) Ich nenne hier absichtlich nicht das partikulare Urteil, weil nach meiner Überzeugung in der partikularen Urteilsfunktion der Faktor eines gewissen Verneinens enthalten ist, das Verneinen aber eine blofs subjektive Form des Verknüpfens ist.

erteilt und also das Erkenntnisbedürfnis befriedigt, stets die Form des positiven kategorischen Urteils haben mufs. Das problematische Urteil nun ist ein erster subjektiver Annäherungsversuch an den Erkenntniszweck, d. i. an das positive kategorische Urteil.

Unter demselben Gesichtspunkte werden auch das negative, das hypothetische und das disjunktive Urteil aufzufassen sein. Niemand wird behaupten wollen, dafs, wenn er sagt: dieser Schüler ist nicht krank, zwischen dem Schüler und der transsubjektiven Eigenschaft des Krankseins eine transsubjektive Funktion des Verneinens stattfinde; und ebenso absurd wäre es, in der transsubjektiven Wirklichkeit, abgesehen von der Weise des subjektiven Verknüpfens, ein Wenn oder Entweder-Oder finden zu wollen. Dies alles sind subjektive Veranstaltungen, Annäherungsversuche des Denkens, gleichsam Stationen, um endlich zu positiven kategorischen Behauptungen, als worin der Zweck des Erkennens liegt, zu gelangen. Nicht als ob ich meinte, dafs jeder, der etwa ein verneinendes Urteil ausspricht, dies als nur vorläufig geltend betrachten dürfte und sich sofort bemühen müfste, eine positive Behauptung an dessen Stelle zu setzen. Vielmehr erfüllen die von mir als Annäherungsversuche bezeichneten Urteilsformen die augenblicklichen, aus den jeweiligen Lagen des Lebens und Forschens sich ergebenden Erkenntnisbedürfnisse sehr oft vollständig. Ja, es gibt ohne Zweifel eine grofse Menge von Fragen, die sich überhaupt niemals in positiver kategorischer Weise werden beantworten lassen. Was ich behaupte, ist nur dies, dafs das Erkennen im allgemeinen und überhaupt seinen Zweck nicht erreichen würde, wenn es überall bei negativen, hypothetischen u. dgl. Urteilsformen stehen bliebe.

Dies alles mufs in der Lehre vom Urteil näher erwiesen werden; wie denn auch erst dort wird gezeigt werden können, dafs die ausschliefslich subjektiven Urteilsformen sich mit innerer Notwendigkeit einerseits aus dem (transsubjektiven) Zwecke des Erkennens, anderseits aus den Unvollkommenheiten und Schranken des von der einseitigen Subjektivität aus operierenden menschlichen Denkens ergeben. Es wird nicht genug sein, einzusehen, dafs das Vielleicht, das Nicht, das Wenn und das Entweder-Oder dem blofs subjektiven Benehmen des Denkens angehören, sondern es wird auch bewiesen werden müssen, dafs gerade diese

subjektiven Stellungen des Denkens geeignet sind, es auf dem langen Wege, den es vom Ausgangspunkte des Nichtwissens aus bis zum Feststellen positiver kategorischer Urteile zurückzulegen hat, in prinzipieller Weise diesem Ziele entgegenführen, daſs sie also unentbehrliche subjektive Mittel sind, um die Subjektivität des Denkens immer mehr zu überwinden.

Jede dieser ausschlieſslich subjektiven Urteilsformen steht sonach in wesentlicher Beziehung zu dem transsubjektiven Erkenntniszwecke. Ohne die Beziehung auf diesen würde das Urteil aufhören, ein Urteil zu sein; es würde zu einem bedeutungsleeren Spielen mit Vorstellungen werden. Es wird sonach eine weitere Aufgabe der Lehre von den Urteilen sein, bei jeder dieser ausschlieſslich subjektiven Urteilsformen genau anzugeben, worin ihre Beziehung auf das Transsubjektive bestehe, welches transsubjektive Verhältnis von ihr gemeint werde. Es wird z. B. nicht genug sein, zu sagen, daſs die Funktion des Verneinens lediglich dem subjektiven Operieren des Denkens angehöre, sondern es wird hinzugefügt werden müssen, daſs die ausschlieſslich subjektive Form des Verneinens doch ein transsubjektives Erkenntnisresultat ausdrücke, dies nämlich, daſs dem Subjekt eine (nicht direkt bezeichnete) positive Beschaffenheit zukomme, deren Vereinigung mit der im negativen Urteil angegebenen Beschaffenheit unmöglich ist. So wird also die Urteilslehre, indem sie die besonderen Urteilsformen behandelt, erstlich die ausschlieſslich subjektiven von den unmittelbar transsubjektiven zu scheiden und zweitens an den ersteren die in ihnen dennoch liegende Beziehung auf das Transsubjektive genau abzugrenzen haben. — Es braucht kaum bemerkt zu werden, daſs daselbst auch die analogen transsubjektiven Verhältnisse, welche die Anwendung der subjektiven Urteilsformen auf die transsubjektive Welt erst möglich machen, werden herausgehoben werden müssen.

Etwas ähnliches gilt naturgemäſs auch von den Folgerungen, Schlüssen und Beweisen. Auch hier werden die besonderen Formen, wie die Schlüsse mit bejahender oder verneinender, universeller oder partikularer conclusio u. dgl., daraufhin zu prüfen sein, ob die Besonderheit an ihnen direkt etwas Transsubjektives ausdrücke, oder ob sie an sich lediglich subjektiv sei und ihr nur ein analoges Transsubjektives entspreche.

Es wird sonach für die Lehre von den Urteilen und Schlüssen nicht nur der Gesichtspunkt festzuhalten sein, dafs sie in ihrer Bedeutung für das Erkennen, also nicht in der Weise der formalen Logik, behandelt werden müssen, sondern dieser allgemeine Gesichtspunkt wird näher dahin bestimmt werden müssen, dafs es das Suchen und Streben nach Erkenntnis ist, als dessen zweckmäfsige Formen die Urteile und Schlüsse zu gelten haben. Man wird sich bei der Behandlung derselben das menschliche Denken stets als ein Streben gegenwärtig halten müssen, das immer vom subjektiven Boden aus sich mit transsubjektivem Gehalte zu erfüllen versucht und zu diesem Zwecke einer Reihe von Formen bedarf, die in prinzipiell verschiedenen Stellungen des Subjektiven zum Transsubjektiven bestehen. Erst so sind die Urteils- und Schlufsformen in die richtige Zusammenstellung zwischen Subjektivem und Objektivem gerückt.

4. Zum Schlufs sei noch auf ein drittes subjektives Element im Denken hingewiesen, das eine Folgeerscheinung der beiden eben betrachteten subjektiven Funktionsweisen ist. Wenn die Bewegung des Denkens als solche nicht ein Abbild der transsubjektiven Wirklichkeit ist, sondern nur ein Bestreben, sich derselben mittels subjektiver Veranstaltungen in möglichster Weise anzunähern, so ist es natürlich, dafs, um ein gewisses subjektives Erkenntnisresultat zu erreichen, verschiedene Weisen, Urteile und Schlüsse aneinanderzureihen, zugelassen sein werden. Das subjektive Benehmen des Denkens kann ein sehr verschiedenes sein, und doch führt es zu demselben Erkenntnisresultate. Es wird sich dabei um die verschiedenen Grade von Zweckmäfsigkeit handeln; und es kann vorkommen, dafs, während die eine Verknüpfungsweise gewisse Vorzüge hat, die andre den Mangel derselben durch andere Vorzüge ersetzt, die der ersteren fehlen. Je reicher an Gliedern und je verwickelter ein Beweis, eine Untersuchung u. dgl. ist, um so zahlreichere und gröfsere Abweichungen werden bei gleichem Ergebnisse möglich sein, je nachdem bald diese, bald jene Reihe subjektiver Verknüpfungsweisen für zweckmäfsiger angesehen wird. Auch dieser Punkt wird in der Lehre von den Schlüssen und Beweisen näher zur Sprache kommen müssen.

Im allgemeinen wird man, wie sich bei näherem Eingehen zeigen würde, sagen dürfen, dafs jede Verknüpfung von Urteilen

mit einer oder mehreren andern vertauschbar, ihnen also in bezug auf das Erkenntnisresultat gleichwertig ist. Selbst der einfache Schlufs: alle Menschen sind sterblich, ich bin ein Mensch, folglich bin ich sterblich, ist gleichwertig mit der freilich weniger zweckmäfsigen Form: ich bin ein Mensch, alle Menschen sind sterblich, folglich u. s. w., und ebenso mit der Form: weil alle Menschen sterblich sind und ich ein Mensch bin, so bin ich sterblich. Man wird daher bei allen Beweisen und Entwickelungen die Art, wie die Urteile und Schlüsse aneinandergereiht werden, soweit diese als vertauschbar oder gleichwertig erscheint, als ein ausschliefslich subjektives Moment des Denkens ausscheiden müssen. Auch durch diese subjektive Seite des Erkennens entsteht keineswegs Verwirrung oder Ungewifsheit. Indem jedermann in unzweideutiger Weise weifs, welches Erkenntnisresultat er mit seinen Urteilen und Schlüssen bezeichnen und treffen will, so hat er ja ebendamit all die verschiedenen subjektiven Faktoren des Denkens, und unter ihnen auch den soeben angeführten, stillschweigend und unbewufst von dem transsubjektiven Gehalte abgetrennt. Es ist nicht nötig, dafs der Urteilende die verschiedenen subjektiven Faktoren auseinanderhalte; ja nicht einmal, dafs er sich das Vorhandensein solcher subjektiver Faktoren überhaupt zum Bewufstsein bringe. Indem er gewisse Urteile, Schlüsse, Beweise ausspricht, weifs er, welchen objektiven Erkenntnisgehalt er damit meint; sonst würde er ja jene Urteile u. s. w. überhaupt gar nicht bilden. Ebendamit nun, dafs er von dem gemeinten objektiven Erkenntnisgehalt ein festes und ausdrückliches Wissen hat, ist genau dasselbe geleistet, als wenn er die verschiedenen subjektiven Elemente sich erst der Reihe nach zum Bewufstsein gebracht und von dem subjektiv-objektiven Gemenge, das das Ganze des Urteils, Schlusses oder Beweises darstellt, abgezogen hätte. — Ich betrachte es als ein grofses Verdienst Wundts, dafs er dieses auf der Gleichwertigkeit der Verknüpfungsformen des Denkens beruhende subjektive Moment nachdrücklich hervorgehoben hat.[1])

5. Fassen wir das Ergebnis dieses Kapitels zusammen, so werden wir folgendermafsen sagen dürfen. Zuerst ist das Ver-

---

[1]) Wundt, *Logik.* I. Bd. S. 73 f.

knüpfen überhaupt, wie es sich in der allgemeinen Form des Urteils u. s. w. darstellt, als ein ausschliefslich subjektiver Faktor aus dem Erkennen auszuscheiden. Sodann sind zweitens die besonderen Verknüpfungsweisen, wie sie die verschiedenen Urteils-, Schlufsformen u. s. w. ausmachen, daraufhin zu prüfen, ob das, wodurch sie zu etwas Besonderem werden, an sich betrachtet, ausschliefslich subjektiv sei oder nicht. An einigen von ihnen wird der besondere Charakter ohne weiteres zugleich als ein Zug im Transsubjektiven gelten dürfen, während er an anderen etwas Subjektives ist und zu einem transsubjektiven Verhalten, das geeignet ist, von ihm angefafst und ausgedrückt zu werden, nur in Beziehung steht. Drittens ist nun noch hinzuzufügen, dafs ein und derselbe transsubjektive Gehalt sich stets durch mehrere Verknüpfungsformen ausdrücken läfst. Mag daher an irgend einer besonderen Schlufs- oder Beweisform Subjektives und Transsubjektives in sonstiger Beziehung wie immer gemischt sein: in jedem Falle ist sie, indem ich ihr eine bestimmte Anwendung gebe, auch noch insofern subjektiv, als der durch sie in dieser bestimmten Anwendung gemeinte transsubjektive Gehalt auch durch eine oder mehrere andere Verknüpfungsformen bezeichnet werden könnte.

In dieser dritten Form bezieht sich demnach das Subjektive auf den einzelnen Fall der Anwendung irgend einer besonderen Verknüpfungsform und hat die Bedeutung, dafs es zufällig und für das in diesem einzelnen Falle vorliegende Erkenntnisresultat gleichgültig ist, dafs gerade diese Verknüpfungsform gewählt wurde. Was an einer besonderen Verknüpfungsform in ihrer allgemeinen Eigentümlichkeit für subjektiv und für transsubjektiv befunden wird, bleibt vollkommen bestehen; es wird durch diesen dritten Gesichtspunkt nur dies für subjektiv erklärt, dafs ich mich im einzelnen Falle zur Bezeichnung dieses oder jenes speziellen transsubjektiven Resultates gerade ihrer und nicht einer andern Verknüpfungsform bediene, die ebenso gut — wenn auch vielleicht weniger zweckmäfsig — hätte gebraucht werden können.[1]

---

[1]) Erst nachdem diese Erörterungen in der gegenwärtigen Form niedergeschrieben sind, finde ich zu meiner Freude, dafs LOTZE in dem von mir bisher aufser acht gelassenen Kapitel seiner *Logik:* „Reale und formale Bedeutung des Logischen“ (S. 536 ff.) denselben Grundgedanken von der

Drittes Kapitel.

Der Begriff als subjektive Denkfunktion.

Sollen die subjektiven Bestandteile des Begriffs herausgehoben werden, so wird vorerst festzustellen sein, was der Begriff ist, und welche Stellung ihm innerhalb des Verknüpfungs- oder Urteilsaktes, dieser allgemeinsten Form alles Erkennen- zukommt. Indem sich uns die logische Struktur des Begriffs auseinanderlegen wird, werden Hand in Hand damit auch die subjektiven Bestandteile desselben zum Vorschein kommen. Es wird nun aber keine einfache Arbeit sein, die Natur des Begriffs so zu entwickeln, daſs er sich successive von seinen einfachsten Seiten aus bis in seine verwickeltsten Bestimmungen hinein vor unseren Augen aufbaut. Ich werde dabei auf manche unvermutete Schranke in der Art, wie der Begriff seine Erkenntnisaufgabe allein erfüllen kann, und ebenso auf manchen unvermuteten tieferen Einblick in die Natur des menschlichen Denkens stoſsen. Ja, die Erörterung wird mich naturgemäſs zu Punkten führen. wo die Aufgabe des Begriffs an unversöhnlichen Widersprüchen und Unbegreiflichkeiten zu leiden scheint, und es wird genug Schwierigkeiten bieten, diejenige Weite und Feinheit des Betrachtens zu gewinnen, durch die sich all den verschiedenen Rücksichten und Ansprüchen, die in dem Erkenntniszwecke des

---

Scheidung der subjektiven und transsubjektiven Faktoren des Denkens eingehend durchführt, wenn er auch andere Namen dafür hat. Den „logischen Denkhandlungen" komme nur subjektive Bedeutung zu, sie seien ein „bloſs formaler Apparat," der, obwohl zur Ausübung des Denkens unentbehrlich, doch der realen Bedeutung entbehre. Dagegen besitze das Produkt der Denkhandlung, also der erzeugte Gedanke selber objektive Geltung und reale Bedeutung. Dieser Grundgedanke wird von Lotze mit bezug auf das einfache Vergleichen, auf Begriffe, Urteile und Schlüsse mit eindringender Feinheit durchgeführt.

Begriffs liegen, gerecht werden läſst. Schon diese Weitschichtigkeit der Untersuchung läſst es als empfehlenswert erscheinen, der Frage nach der Natur des Begriffs einen besonderen Abschnitt zu widmen.

Zu der gleichen Anordnung drängt mich aber auch noch eine allgemeinere Erwägung. Es liegt nämlich durchaus im Sinne dieses grundlegenden Teiles der Erkenntnistheorie, den Begriff nach seiner allgemeinsten Bedeutung für das denkende Erkennen zu untersuchen. Vom zweiten Abschnitte an beschäftigt mich die Frage, inwieweit und in welchem Sinne Erfahrung und Denken Erkenntnis begründen können, oder worin der objektive Wert dieser beiden Erkenntnisursprünge bestehe. Dabei habe ich bisher das Denken stets als Verknüpfungs- oder Urteilsakt betrachtet, und mit Recht: da ja das Verknüpfen die Form ist, in der jeder wirkliche, selbständige Denkakt verläuft. Soll nun die allgemeine Bedeutung des Denkens für das Erkennen vollständig ans Licht treten, so werde ich endlich auch daran denken müssen, die logischen Elementarfaktoren, aus denen der selbständige, wirkliche Denkakt besteht, ins Auge zu fassen und ähnliche erkenntnistheoretische Grundfragen an sie zu richten, wie sie an die logische Verknüpfung gestellt wurden. Ich werde zu fragen haben, welchen Erkenntniswert sie besitzen, welche transsubjektiven Ansprüche sie stellen, welche Stellung sie zu der Erfahrung einnehmen müssen, damit sie zu Erkenntnisorganen tauglich werden, und welche ausschlieſslich subjektiven Momente in ihnen enthalten seien. Es wird sich nun sofort zeigen, daſs es nur einen logischen Elementarfaktor gibt, an dem alles Urteilen vor sich geht, und daſs dies der Begriff ist. Es läſst sich daher die bevorstehende Aufgabe der Erkenntnistheorie einfach so bezeichnen, daſs der Begriff in seinem logischen Werte und seiner logischen Struktur analysiert werde.

Es herrscht in den Darstellungen der Logik Streit darüber, ob, wie es bisher üblich war, der Begriff vor dem Urteil, oder, wie Sigwart und andere wollen, das Urteil vor dem Begriff abgehandelt werde. Gibt man eine Erkenntnistheorie in unsrem Sinne zu, so kann es keine Frage sein, daſs die Untersuchung weit früher auf den Urteilsakt als auf den Begriff hinführen und gar vieles über jenen erörtern wird, ehe sie Anlaſs findet, auf diesen

einzugehen. Der einfache Grund davon liegt darin, dafs die wirklichen, konkreten, selbständigen Akte des denkenden Erkennens nicht als Begriffe, sondern als logische Verknüpfungen oder Urteile verlaufen, dafs, wie SIGWART sagt, „die Funktion, um deren richtigen (d. h. objektiv-gültigen) Vollzug es sich handelt,“[1]) das Urteilen ist. Alles Erkennen hat seinen Zweck im Urteilen, nicht im Bilden von Begriffen. Die Begriffe sind die zwar unentbehrlichen, aber unselbständigen Elemente des denkenden Erkennens; sie sind in ihrer Isoliertheit für das Erkennen bedeutungslos; ich mufs den Begriff, wenigstens stillschweigend, in ein Urteil auflösen, wenn mit ihm etwas behauptet, d. h. in gültiger Weise gesagt sein soll. Dies wurde schon im dritten Abschnitte (S. 141) berührt. Aus diesem Grunde kann eine Untersuchung, die von Anfang an den Erkenntniswert des Denkens im Auge hat, nicht mit dem unselbständigen Elemente des Denkens, das an sich noch kein Erkennen ist, beginnen. Es ist klar, dafs dieser Grund auch für den der gewöhnlichen Logik entsprechenden Teil der Erkenntnistheorie, wo Urteil und Begriff im speziellen behandelt werden, von mafsgebender Bedeutung sein wird.

---

[1]) SIGWART, *Logik.* I. Bd. S. 16.

SECHSTER ABSCHNITT.

DER BEGRIFF IN SEINER BEDEUTUNG FÜR DAS ERKENNEN.



Erstes Kapitel.

Der Begriff als Vorstellung vom Gemeinsamen.

1. Von nun an richtet sich die Selbstbesinnung des Denkens nicht auf die wirklich vollzogene logische Verknüpfung, nicht — was dasselbe ist — auf den selbständigen Erkenntnisakt, sondern auf diejenigen elementareren Funktionen, welche in dem Verknüpfungsakt enthalten sind, ohne selber eine fertige logische Verknüpfung oder ein selbständiger Erkenntnisakt zu sein. Wir wissen von früher, dafs jeder selbständige Verknüpfungsakt des Erkennens d. i. jedes Urteil zum mindesten aus zwei solchen elementareren Funktionen besteht: aus der Subjekts- und Prädikatsvorstellung (S. 298). Ohne Zweifel läfst sich eine jede von beiden in eine wirklich vollzogene Erkenntnisverknüpfung auflösen; dann haben sie aber aufgehört, Subjekts- oder Prädikatsvorstellung zu sein; solange sie dies sind, stellen sie keine fertigen logischen Verknüpfungen dar.

Lenkt man nun seine Aufmerksamkeit auf den Unterschied der Subjekts- und Prädikatsvorstellung, so fällt ein gewisser Unterschied auf, den wir, nachdem wir ihn uns zum Bewufstsein gebracht, so werden bezeichnen können: die Prädikatsvorstellung ist in allen Fällen ein Begriff, die Subjektsvorstellung dagegen ist bald ein Begriff, bald eine Anschauung. Es wird dies nur eine kürzere Bezeichnung für die Thatsache sein, dafs die Subjektsvorstellung in vielen Fällen ein Einzelnes oder mehrere Einzelne mit allen ihren individuellen, konkreten Merkmalen meint, in anderen Fällen dagegen nicht das Einzelne in seiner Einzelheit, sondern eine Summe von Merkmalen, die vielen

Einzelnen gemeinsam sind, also Allgemeines, Gattungsmäfsiges zu ihrem Gegenstande hat, wogegen mit der Prädikatsvorstellung in allen Fällen ein Gemeinsames als solches, also ein Gemeinsames abgesehen von den unterscheidenden Merkmalen, zum Ausdruck gebracht wird.

Was zunächst die Prädikatsvorstellung anlangt, so genügt die Betrachtung weniger Urteile, um uns die Gewifsheit zu geben, dafs die Stelle des Prädikates stets durch die Vorstellung gemeinsamer, von den unterscheidenden Merkmalen absehender Merkmale ausgefüllt wird. Am augenfälligsten ist dies in solchen Urteilen der Fall, wie: der Mensch ist ein lebendes Wesen, oder: alle Menschen sündigen. Hier kann kein Zweifel sein, dafs das Subjekt „Mensch" durch eine Summe allgemeiner Merkmale determiniert wird; wollte ich die Unterschiede der Arten, Unterarten oder individuellen Gestaltungen der lebenden Wesen oder des Sündigens ins Auge fassen, so würden beide Urteile sofort falsch werden.

Nicht mehr ganz so augenscheinlich liegt die Sache in solchen Urteilen wie: diese Blume ist rot, Paul ist krank. Man könnte meinen, dafs, wenn man diese Blume rot oder Paul krank nennt, man damit sagen wolle, dafs eben diese ganz individuell nüancierte Röte dieser Blume zukomme, und dafs Paul an dieser eben hier vorliegenden, individuell determinierten Krankheit leide. Doch würde man mit dieser Deutung die eigene Absicht beim Aussprechen jener Urteile mifsverstehen. Es soll vielmehr damit gesagt sein, dafs dasjenige Merkmal, das ich an dieser Blume für hervorhebenswert finde, diejenige Bestimmtheit an sich trägt, die überall und immer als rot bezeichnet wird; m. a. W. dafs diese Blume eine Beschaffenheit hat, welche nach ihren gemeinsamen Merkmalen den Namen rot trägt, dafs dieser Blume das (in unbestimmt grofser Anzahl vorkommende) Rote anhaftet. Ginge die Meinung dahin, dafs der Blume dieses individuell bestimmte Rot zukomme, so würde man sich überhaupt nicht veranlafst sehen, zu urteilen, sondern würde mit dem Finger auf die Blume hinweisen und höchstens die Aufforderung daran knüpfen, sie genau zu betrachten. Man bedenke auch die Gelegenheiten, welche uns veranlassen, den in Frage stehenden Satz mit besonderem Nach-

druck auszusprechen. Es geschieht dies, wenn jemand zweifelt, wie die Farbe dieser Blume zu nennen sei, oder wenn jemand sie fälschlicherweise als orange u. dgl. bezeichnet hat, oder wenn jemand rote Blumen sucht und ich ihm eine solche überreiche u. s. w. In solchen Fällen mufs die Bedeutung der Behauptung: diese Blume ist rot, besonders deutlich zum Vorschein kommen. Und da kann es nun kein Zweifel sein, dafs damit die Zugehörigkeit einer gewissen individuellen Beschaffenheit dieser Blume zu einer durch das Wort „rot" bestimmt abgegrenzten allgemeinen Beschaffenheit ausgedrückt sein soll.

Wie steht es denn aber mit solchen Urteilen wie: dies ist mein Vater, dies ist der Mond, dies ist Paul? Hier scheint doch das Prädikat ein Einzelnes im strengsten Sinne zu bedeuten. Doch wird man bei genauerem Achten auf den Sinn dieser Urteile sofort inne, dafs mit den Prädikaten nicht der jetzt und hier und so vorhandene, nach Ort, Zeit und allen sonstigen Beziehungen individuell zugespitzte Vater, Mond oder Paul gemeint sei, sondern dafs damit vielmehr gesagt sein solle: dies sei dasjenige Etwas, das in allem Wechsel der individuellen Merkmale, in aller Verschiedenheit der Eigenschaften, der örtlichen und zeitlichen Lagen und sonstigen Beziehungen die gemeinsamen Merkmale dessen zeige, was ich als meinen Vater, als Mond oder Paul bezeichne. Alle derartigen Sätze meinen also nicht das Individuum als solches, sondern das Individuum nach seiner allgemeinen Seite, nach seinen den verschiedenen wechselnden Eigenschaften und Lagen gemeinsamen Merkmalen.[1]) — So darf ich also in der That sagen: das Prädikat ist immer eine Vorstellung gemeinsamer Merkmale.

Anders steht es mit der Subjektsvorstellung. In einem grofsen Teil der Urteile bezeichnet das Subjekt ein Einzelnes oder mehrere Einzelne. Dies kann nun in sehr verschiedener Weise geschehen. Bald ist es eine wirkliche, bald eine reproduzierte Wahrnehmung, dann wieder eine sei es wirkliche, sei es reproduzierte Innenanschauung, womit wir die Subjektsvorstellung vollziehen. In gar vielen Fällen jedoch ist es überhaupt keine wirklich vollzogene Anschauung (d. h. keine verwirklichte Vor-

---

[1]) Ich treffe überall auf die entgegengesetzte Ansicht; selbst bei Sigwart *Logik.* I. Bd. S. 56).

stellung des Einzelnen[1])), wodurch wir das Einzelne vorstellen sondern die Subjektsvorstellung ist so beschaffen, dafs wir an einen gewissen Vorstellungsinhalt nur die *Forderung* stellen *er solle als einzelner vorgestellt werden*, ohne daß wir doch im stande wären oder es für nötig erachteten, diese Forderung zu erfüllen, d. h. den Vorstellungsinhalt in der wirklichen oder reproduzierten Anschauung gegenwärtig zu haben. Hier besteht das Subjekt also in einer mit unzweideutiger Bestimmtheit geforderten, aber unvollzogen bleibenden Anschauung. Die Sätze Thales war weise, diese Schlacht war entscheidend, jenes Volk ging zu Grunde, deine Freundschaft gegen mich nimmt ab, sind Beispiele von solchen Urteilen, deren Subjekt ein Einzelnes in seiner konkreten Einzelheit bedeutet, ohne dafs wir auch nur entfernt im stande wären, die entsprechende Anschauung zu verwirklichen. In anderen Fällen wieder halten wir es nicht für nötig, die Vorstellung des Einzelnen bis zur Anschauung zuzuspitzen, sondern begnügen uns mit dem Bewufstsein, dafs wir dazu jederzeit im stande sind. Wenn ich sage: mein Vater starb vor drei Jahren, oder: mein Haus wurde verkauft, so ist nicht nötig daß ich Vater und Haus in ihren individuellen Gestalten vor meinem innern Auge habe. Es wäre eine interessante Frage, wie es in unserem Bewufstsein zugehe, dafs wir die Vorstellung des Einzelnen nicht vollkommen zu verwirklichen, sondern sie nur zu fordern brauchen, und dafs wir doch bestimmt wissen, welches Einzelne wir meinen. Doch würde uns die Beantwortung dieser in die Psychologie eingreifenden Frage hier zu weit abführen. Für uns genügt es, zu konstatieren, dafs die Subjektsvorstellung in einem grofsen Teil der Urteile ein Einzelnes als solche[illegible]. — Die Gliederung der Urteile wird diesen Gesichtspunkt zu berücksichtigen haben. Der Name „*Anschauungsurteil*" dürfte die hierher gehörenden Urteile am passendsten bezeichnen.

In anderen Fällen dagegen wird durch die Subjektsvorstellung ein *Gemeinsames als solches* gemeint und sonach von den unterscheidenden und individualisierenden Merkmalen abgesehen.

[1]) Ich gebrauche also den Ausdruck „Anschauung" in einem weiteren Sinne als „Wahrnehmung," indem ich auch das aufnehmende Verhalten gegenüber den in *unsrem Innern* vorkommenden Einzelgebilden als Anschauung bezeichne.

Der sprachliche Ausdruck dafür ist verschieden, wie dies folgende Beispiele zeigen: Wein ist ein edles Getränk, die Lerche ist ein Singvogel, Kinder haben zu gehorchen, wer wagt, gewinnt, u. s. w. Man wird diese Urteile — mit Rücksicht auf das folgende — als Begriffsurteile bezeichnen dürfen.

Dagegen liegt die Sache etwas anders, wenn ich nach folgendem Schema urteile: alle A sind B, oder: jedes A ist B. Hier wird durch die Subjektsvorstellung offenbar weder ein Gemeinsames, noch auch werden Einzelne als solche durch sie bezeichnet; sondern hier ist das Gemeinte ein Mittleres. Wenn ich von allen A oder jedem A ein Prädikat aussage, so will ich damit ein dem A Gemeinsames bezeichnen, jedoch in seiner Beziehung zu den einzelnen Exemplaren des A; ich habe das Gemeinsame im Auge, insofern es an sämtlichen Exemplaren vorkommt. Auf das Gemeinsame kommt es mir an, aber die Beziehung auf die individuellen Träger dieses Gemeinsamen ist ausdrücklich mitvorgestellt. Ähnlich verhält es sich, wenn nach dem Schema: einige A sind B, geurteilt wird. Doch dies weiter zu verfolgen, gehört in die Lehre vom Urteil, wo die angedeuteten Subjektsunterschiede gewichtige Urteilsunterschiede begründen. — Jetzt kann nun genauer gesagt werden, dafs die Subjektsvorstellung bald ein Einzelnes, bald ein Gemeinsames, bald ein aus beiden Zusammengesetztes zum Gegenstande des Vorstellens hat.

2. Man sieht, von welch entscheidender Bedeutung die Vorstellung des Gemeinsamen für das Urteil ist. Jeder Urteilsakt bezeichnet zum mindesten im Prädikate ein Gemeinsames als solches. Nun aber enthält das Prädikat diejenige Bestimmung, auf die das Urteil hinausläuft; im Prädikat liegt das, was das Urteil sagen will, das Ziel des Urteilens. Ich darf daher sagen: der Gegenstand jedes Urteilsaktes ist ein Gemeinsames, niemals ein Einzelnes als solches; ein Urteil, das ein Einzelnes als solches aussagen wollte, ist ein Unding; es würde, indem es sich verwirklichen wollte, im Keime ersticken.

So kann also das Vorstellen des Gemeinsamen oder Allgemeinen als das für das Denken unentbehrliche Element bezeichnet werden. Dagegen haben die Akte des Wahrnehmens und Anschauens überall das Einzelne als solches zum Gegen-

stande. Es ist einfach unmöglich, dafs ein Allgemeines in seiner Allgemeinheit wahrgenommen und überhaupt geschaut werde. Fühlen und Begehren stehen in der Mitte. Beide gehen zunächst auf Einzelnes, können sich aber vom Einzelnen loslösen und dem Allgemeinen entgegenwenden. Die Liebe zu diesem und jenem Menschen kann sich erweitern und in die Liebe zur Menschheit übergehen. Das Streben nach dem Guten in dieser und jener konkreten Gestalt kann bewufster werden und sich zum Streben nach dem Guten überhaupt erheben. Ob bei dieser Ausweitung zum Allgemeinen das Denken mithilft, geht mich hier nichts an. Jedenfalls können Fühlen und Wollen, ohne dabei ihre Eigentümlichkeit preiszugeben und zum Denken zu werden, das Allgemeine zu ihrem Gegenstande machen. Doch gibt es auch nach dieser Ausweitung, bei jedermann unzählige Gefühls- und Begehrungsakte, die sich auf Einzelnes als solches richten. So ist also das Denken die *einzige* Bethätigungsweise des Bewufstseins, die in *jedem* Akte ein Allgemeines zum Gegenstande hat.

Mit Rücksicht auf diese für das Denken charakteristische Bedeutung, die der Vorstellung des Gemeinsamen zukommt, wird es gerechtfertigt sein, wenn ich die Vorstellung des Gemeinsamen als die grundlegende Bestimmung des *Begriffs* ansehe. Thue ich dies, dann ist der Begriff in einer solchen Weise genommen, dafs er von dem Denken unzertrennlich ist. Natürlich wird es dann nötig sein, verschiedene Stufen der Vollkommenheit innerhalb des Begriffs zu unterscheiden; wie dies denn auch im folgenden versucht werden soll. Wenn dagegen dem Begriff nun in seiner vollkommensten, wissenschaftlich wertvollsten Gestalt (etwa als Vorstellung der wesentlichen Merkmale) der auszeichnende Titel eines wirklichen Begriffs zuerkannt würde, dann würde das Denken viel weiter reichen als der Begriff, dann würde sogar die Mehrzahl der Denkakte vor sich gehen, ohne dafs daran der Begriff einen Anteil hätte. Damit wäre aber die Mifslichkeit verknüpft, dafs man dann eines bezeichnenden Ausdruckes für die vom Denken unzertrennliche und für das Denken einheitlich charakteristische Weise des Vorstellens entbehren würde. Auch ist dem Sprachgefühle gemäfs der Ausdruck „Begriff" so innig an den des Denkens gebunden, dafs eine Einschränkung

des Begriffs auf seine wissenschaftlich wertvolle Gestalt als ein Sündigen wider das Sprachgefühl empfunden werden müfste.

Ein gewisses Merkmal allerdings mufs zu der „Vorstellung des Gemeinsamen“ hinzutreten, damit der Begriff eindeutig bestimmt sei; doch ist dies ein Merkmal, das zugleich dem Urteilsakte überhaupt zukommt, und das daher den Begriff erst recht in unzertrennlicher Weise an das Urteil knüpft. Mit jedem Urteil will ich etwas Bestimmtes sagen, etwas Eindeutiges, etwas, das festen Sinn hat. Wohl gibt es viel Urteile, die verschwommene, schwankende Gebilde sind; allein dies ist ein individueller Mangel, eine subjektive, zufällige Unfähigkeit. Von jedem Urteil ist der Anspruch unabtrennbar, dafs es etwas Bestimmtes besage. Denn jedes Urteil will allgemeingültig sein (S. 143 f.); dies aber ist nur möglich, wenn es etwas Bestimmtes ausdrückt. Erfüllt ein Urteil diesen Anspruch nicht, dann ist es ein mifslungenes Urteil, eine Vorstellungsverbindung, die auf dem halben Wege zum Urteil stecken geblieben ist. Dies gilt auch vom Begriff. Auch der Begriff bedeutet etwas Bestimmtes, Eindeutiges, Festbegrenztes. Insoweit die Vorstellung des Gemeinsamen als Urteilsglied vorkommt (und nur insoweit nennen wir sie Begriff), mufs sie, wenn sie den Zweck des Urteilens nicht vereiteln will, etwas Festumgrenztes bezeichnen; sie mufs sicher sein, dafs sie dies und nur dies meine. Ein unbestimmter Begriff ist ein Vorstellungsgebilde, dem sein Streben, Begriff zu werden, mifsglückt ist.

Durch das Merkmal der Bestimmtheit unterscheidet sich der Begriff erstlich von demjenigen Allgemeinen, das nur gefühlsmäfsig erfafst wird. Diese gefühlsmäfsige Erfassung tritt nicht nur in den Gefühlsakten als solchen auf, sondern auch in den Begehrungen; doch in den letztern nur insoweit, als sich ihnen nicht das Denken förmlich hinzugesellt und ihrem Gegenstande Bestimmtheit und Begrenztheit gegeben hat. Das Begehren kann, indem es sich zum Wollen erhebt, seinen Gegenstand in der Bestimmtheit und Klarheit des Begriffs vor Augen haben; es hat sich dann eben das Begehren mit dem Denken verbunden. Das Fühlen dagegen kann sich nie, ohne sich selbst preiszugeben, zur begrifflichen Bestimmtheit erheben.

Zweitens unterscheidet sich der Begriff vermöge des Merkmals der Bestimmtheit von der verworrenen Allgemeinvor-

stellung, dem schwankenden Allgemeinbilde. Mit der Bestimmtheit des Begriffs ist nämlich unmittelbar seine Klarheit gegeben Bin ich dessen sicher, was ich mit dem Begriff meine, so weiß ich auch, das von diesem Begriff bezeichnete Gemeinsame von allem sonstigen Gemeinsamen und das zu diesem Gemeinsamen gehörende Einzelne von dem Einzelnen jeder andern Art zu unterscheiden. Darin aber eben besteht die Klarheit des Begriffs Die bloſse Allgemeinvorstellung ist die Vorstufe des Begriffs Sie ist das erste Produkt der unsrem Bewuſstsein innewohnenden Tendenz, aus den Wahrnehmungen und Anschauungen überhaupt das Ähnliche und Gleiche als ein Gemeinsames herauszuheben, das Ähnliche und Gleiche mit dem Bewuſstsein der Ähnlichkeit und Gleichheit zu dem Gegenstande einer besondern Vorstellung zu machen. Es ist naturgemäſs, daſs das Gemeinsame zunächst in unbestimmter, schwankender Gestalt Gegenstand des Vorstellens wird. Wohl schwebt ein Gemeinsames vor; allein wir sind auſser stande, es von allem andern Gemeinsamen zu unterscheiden. Derartige Allgemeinbilder werden allerdings auch in die Formen des Urteils eingefügt. Allein wir haben hierin doch nur die Vorstufe des Urteils zu erblicken. Urteil wie Begriff beginnen naturgemäſs überall mit solchen unklaren Versuchen die auſserhalb des Denkens im strengen Sinne fallen und daher auch nicht in diesem grundlegenden Teil der Erkenntnistheorie ausführlich betrachtet werden dürfen.

Genau genommen ist sonach der Begriff im weitesten Sinne als die bestimmte Vorstellung des Gemeinsamen zu definieren. Das Erste, was bei der Bildung eines Begriffs zu thun ist, besteht darin, daſs aus einer Summe von Einzelnen die gemeinsamen Merkmale herauszuheben sind. Dazu gesellt sich nun als zweite Forderung die Fixierung dieser Merkmale. Doch ist diese zweite Forderung nichts andres als die Vollendung des Vorstellens der gemeinsamen Merkmale. Jener erste Faktor ist die richtunggebende Grundlage des Begriffs.

Das Letzte ist besonders mit Rücksicht auf Sigwart gesagt der die Allgemeinheit des Begriffs weit zurücktreten läſst gegenüber der „festen Begrenzung und sicheren Unterscheidung." Er hat ganz recht mit der Behauptung, daſs dem Begriff die Allgemeinheit mit der Allgemeinvorstellung gemeinsam ist, und daß

ihn der Akt des Fixierens von jener unterscheidet. Dagegen verkennt SIGWART, dafs jeder Denkakt im Prädikat ein Allgemeines als solches meint, dafs es uns im Urteilen darauf ankommt, auch wo das Subjekt ein Einzelnes ist, ein Gemeinsames davon auszusagen, und dafs sonach die Bestimmtheit des Begriffs nichts andres ist als die Vollendung des auf das Allgemeine ausgehenden Vorstellens. Was wir im Begriff fixieren wollen, ist eben das Gemeinsame; dieses steht uns als Ziel des Fixierens vor Augen. Diese grundlegende, richtunggebende Bedeutung des Allgemeinen für die Begriffsbildung wird von SIGWART nicht gehörig gewürdigt, und so zieht er die Allgemeinheit des Begriffs nur nebenher in seine Erörterungen.[1]) Dagegen hat SIGWART in seiner eindringenden Bekämpfung der gewöhnlichen Ansicht von der Entstehung des Begriffs durch das Abstraktionsverfahren und überhaupt der bequemen Art, wie die herkömmliche Logik den Begriff behandelt, meine volle Zustimmung.

Durch welche psychische Entwicklung die Vorstellung des Gemeinsamen entstehe, ist eine Frage, die aufserhalb der reinen Erkenntnistheorie fällt. Für diese ist nur von Interesse, festzustellen, dafs die Vorstellung des Gemeinsamen als Erfordernis jedes Denkaktes eine unbezweifelbare Existenz im Bewufstsein hat. Die Psychologie hat zu untersuchen, wie es zu einer derartigen Bewufstseinsfunktion komme.

3. Ich sprach bisher von dem Begriff immer nur als von der Funktion, welche den Gegenstand des Denkens, das von dem Denken ausdrücklich Gemeinte, von ihm direkt Gesetzte vorstellt. M. a. W.: das Gemeinsame, soweit bisher von ihm gesprochen wurde, ist das Gemeinsame als Gegenstand des Denkens. Das Gemeinsame und der Begriff gehören indessen noch in einer andern Weise zum Urteil. An jedem Urteil ist nämlich der Begriff auch insofern beteiligt, als die Bedeutung eines jeden Wortes (abgesehen von den Eigennamen) sich nur durch einen Begriff fixieren läfst. Die Worte bezeichnen immer Gemeinsames, auch das Einzelne läfst sich nur durch Worte, die, an sich betrachtet, Gemeinsames bedeuten,

---

[1]) SIGWART, *Logik*. I. Bd. S. 270 ff.

zum Ausdruck bringen. Wenn ich die Worte: mein Vater, diese Blume, ich, du u. dgl. zum Subjekt eines Urteils mache, so ist damit Einzelnes bezeichnet, und doch haben die angeführten Worte, an sich betrachtet, die Bedeutung des Allgemeinen. Will ich das Wort „mein“ oder „diese“ oder „ich“ verstehen, so muß ich mir gewisse gemeinsame Merkmale zum Bewufstsein gebracht haben. Allerdings ist, um die Worte zu verstehen, nicht nötig die gemeinsamen Merkmale in der Form des Begriffs zu fixieren man kann auch bei der Vorstufe der Allgemeinvorstellung stehen bleiben; gehören die Worte aber einem wirklichen, d. h. der Forderung der Bestimmtheit entsprechenden Urteile an, dann müssen uns die gemeinsamen Merkmale, welche die Bedeutung der Worte ausmachen, in fester Bestimmtheit zum Bewufstsein gekommen sein, d. h. die Begriffsform angenommen haben.

Hiernach darf ich aussprechen, dafs überall da, wo die Subjektsvorstellung ein Einzelnes zum Gegenstande hat, dennoch das Mittel, wodurch allein das Einzelne zum Gegenstande des Denkens gemacht werden kann, im Begriffe besteht. Denn jede Vorstellung im Urteile ist an den sprachlichen Ausdruck gebunden; es gibt aber (abgesehen von den Eigennamen) kein Wort, dessen Bedeutung ohne den entsprechenden Begriff verstanden werden könnte. Wenn ich selbst das Allereinzelste bezeichne, wie: dieser mathematische Punkt ist gegeben, oder dieser Augenblick war schmerzlich, so ist doch die den Ausdrücken: „dieser Punkt“ und „dieser Augenblick“ entsprechende Denkfunktion nur unter der Bedingung vollziehbar, dafs ich mit jenen Ausdrücken einen eindeutig bestimmten Sinn verbinde; dies aber wieder ist nur dadurch möglich, dafs ich das Gemeinsame, was durch „dieses,“ „Punkt“ und „Augenblick“ bezeichnet wird, in einer Vorstellung fixiert habe. Kurz, der Begriff ist auch da, wo nicht ein Gemeinsames, sondern ein Einzelnes Gegenstand der Subjektsvorstellung ist, dennoch das Mittel, um die Vorstellung des Einzelnen zustandezubringen, die Voraussetzung, unter der allein das Einzelne Gegenstand des Denkens werden kann. Eine naturgemäfse Ausnahme bilden lediglich diejenigen Urteile, deren Subjekt ein Eigenname ist. Wenn ich sage: diese Stadt heifst Wien, so bedarf es, um die Bedeutung dieses Eigennamens als solchen zu verstehen, keines Begriffs

Die Bedeutung von „diese“, von „Stadt“ und „heifst“ freilich läfst sich ohne Begriffe nicht verstehen. Sind aber die zu diesen drei Worten gehörigen Begriffe in mir vorhanden, so ist kein neuer Begriff mehr von nöten, um den ganzen Satz: diese Stadt heifst Wien, mit Verständnis auszusprechen.

Natürlich hat der Begriff auch für die Prädikatsvorstellung und für diejenige Subjektsvorstellung, welche ein Gemeinsames zum Gegenstande hat, abgesehen davon, dafs er hier den Gegenstand des Denkens ausdrückt, noch aufserdem die Bedeutung eines Mittels, um den Sinn der entsprechenden Worte überhaupt zu verstehen. Nur werden darunter nicht zwei getrennte Akte zu verstehen sein, die der Begriff zu vollziehen hätte; sondern es fällt hier naturgemäfs die Funktion des Begriffs als eines Mittels für das Verständnis und die Handhabung der Worte zusammen mit der Funktion des Begriffs als der Vorstellung des vom Urteil gemeinten Gegenstandes. Wenn ich sage: dies ist ein Kreis, so ist, indem ich den Sinn des Wortes „Kreis“ verstehe und als etwas Bestimmtes gegenwärtig habe, hiermit auch eo ipso dasjenige gedacht, was die Prädikatsvorstellung als ihren Gegenstand meint.

Es wurde schon oben (S. 141. 314) darauf hingewiesen, dafs der Begriff ein unselbständiges Urteilsglied sei, dafs jeder wirkliche Denkakt sich als Urteil vollziehe.[1] Wird diesem Satze aber nicht widersprochen, wenn doch zum Verstehen der Bedeutung eines jeden Wortes im Urteil ein Begriff nötig sein soll? Es liegt hierin doch, dafs der Vollziehung eines jeden Urteils die Begriffe von dem, was die Worte des Urteils bedeuten, vorausgehen müssen. Wenn ich urteile: der Kreis ist rund, mufs ich bereits wissen, worin das den Kreis und das Runde ausmachende Gemeinsame bestehe, d. h. ich mufs einen Begriff des Kreises und des Runden erworben haben. Hiermit scheint aber doch der Begriff als ein jedem Urteil vorausgehender selbständiger Denkakt vorausgesetzt zu werden.

---

[1] Die Unselbständigkeit des Begriffs wird besonders scharf von SCHUPPE (*Logik*. S. 119 ff.) hervorgehoben. Doch scheint mir im Gegensatz zu SCHUPPES Ansicht aus jener Unselbständigkeit nichts gegen eine spezielle Behandlung des Begriffs zu folgen.

Dieser scheinbare Widerspruch löst sich indessen sofort durch eine Unterscheidung. Wenn man von dem Begriffe spricht, der zum Verstehen der Bedeutung eines jeden Wortes nötig ist, so handelt es sich darum, ob man diesen Begriff als eine während des Vollzuges eines Urteils unentbehrliche Hilfsfunktion oder als einen dem Urteil vorausgegangenen Denkakt vor Augen hat. Im ersteren Falle ist der Begriff der Wortbedeutung ein unselbständiges Urteilsglied, geradeso wie der Begriff als Vorstellung vom Gegenstande des Denkens. Im zweiten Falle dagegen ist der Begriff der Wortbedeutung nicht als Begriff, sondern als Urteil dem gegenwärtigen Urteile vorausgegangen. Um z. B. das Wort „Kreis" in dem Urteile: dies ist ein Kreis, mit Verständnis auszusprechen, mufs ich irgend einmal ein Urteil von der Form: unter dem Worte „Kreis" ist diejenige krumme Linie zu verstehen, deren sämtliche Punkte von einem gegebenen Punkte gleichweit entfernt sind, oder von einer ähnlichen Form gebildet haben.

Setzt aber hiermit nicht ein jedes Urteil eine endlose Reihe von Urteilen als vorangegangen voraus? Denn um das Urteil: unter dem Worte „Kreis" ist diejenige krumme Linie zu verstehen u. s. w., selbst wieder mit Verständnis auszusprechen, mufsten vorher Urteile gebildet sein, die die Bedeutungen der Ausdrücke: Wort, krumm, Linie, Punkt u. s. w. fixieren. Und diese Urteile weisen ihrerseits wieder auf weitere zurück. Vor dieser Absurdität werden wir indessen durch die Erwägung bewahrt, dafs wir beim Verfolgen einer jeden Reihe vorausgesetzter Urteile früher oder später auf blofse Allgemeinvorstellungen und ihnen entsprechende unvollkommene Urteile (vgl. S. 323 f.) stofsen würden. Diese aber bilden sich vermöge des psychischen Verlaufes unmittelbar aus den Wahrnehmungen und ihren Reproduktionen. In den Allgemeinvorstellungen und den ihnen entsprechenden unbestimmten Sätzen, die man nicht Urteile im strengen Sinne nennen darf, liegen demnach die Anfangspunkte der eigentlichen Begriffe und Urteile.

Das Resultat der bisherigen Erwägungen läfst sich folgendermafsen aussprechen. Der Begriff ist in doppelter Weise Funktion jedes Urteils: erstlich insofern der Gegenstand des Denkens durch die Funktion des Begriffs vorgestellt wird, und zweitens insofern der Begriff das Mittel ist, um die Bedeutung der

Worte zu verstehen und bestimmt abzugrenzen.[1]) Der Begriff als Vorstellung des gedachten Gegenstandes kommt in jedem Urteil zum mindesten als Prädikatsvorstellung vor; die Stelle des Subjekts dagegen wird in einem grofsen Teil der Fälle von der Vorstellung eines Einzelnen ausgefüllt. Der Begriff dagegen als Vorstellung, in der uns die Bedeutung der Worte bestimmt zum Bewufstsein kommt, ist (abgesehen von den Eigennamen) ein fortlaufender, unersetzlicher Begleiter aller Denkakte. Indessen tritt der Begriff in dieser zweiten Form nur dort als besondere Bewufstseinsfunktion auf, wo sich mit ihm nicht der Begriff in seiner ersten Form verbindet; also bei einem Teil der Subjektsvorstellungen. Wo hingegen auch der Gegenstand des Denkens ein Gemeinsames ist, da nimmt die zweite Funktion des Begriffs unmittelbar zugleich die Bedeutung der ersten Funktion an.

4. Den letzten Erwägungen liegt überall die Voraussetzung zu Grunde, dafs die Denkakte an den sprachlichen Ausdruck geknüpft sind. Es liegt in dem Gange unsrer Untersuchung, dafs diese Zusammengehörigkeit von Wort und Begriff, Satz und Urteil ausdrücklich herausgestellt werde. Wohl gebrauchen wir eine Masse von Worten und bilden eine Masse von Sätzen, ohne dafs jenen in unsrem Bewufstsein Begriffe, diesen Urteile in strengem Sinne entsprächen. Es ist dies überall da der Fall, wo wir über die Vorstufe der Allgemeinvorstellung nicht hinausgelangt sind. Dagegen entspringen in dem Gange der regelmäfsigen Entwickelung des Denkens die Urteile und Begriffe immer Hand in Hand mit sprachlicher Bezeichnung. Was wir vorstellen, ist, nach Sigwarts Ausdruck, „nur dann unser sicherer und fester Besitz, der im Denken verwertet werden kann, wenn wir das bezeichnende Wort dazu haben; wir empfinden das Fehlen des Wortes zu einer Vorstellung immer als einen Mangel und als ein Hindernis, das uns erschwert, sie in ihrer Eigentümlichkeit und Geschiedenheit von andern festzuhalten, sicher zu reproduzieren und vor Ver-

[1]) In beiden Fällen natürlich ist der Begriff eine Vorstellung, die Gemeinsames zu ihrem Gegenstande hat. Nur ist das erste Mal dieser Gegenstand des Begriffs zugleich der Gegenstand, den der Denkakt selber meint; während im zweiten Falle das Gemeinsame als Gegenstand des Begriffs das blofse Mittel ist, um die Bedeutung der Worte zu verstehen.

wechselung zu bewahren." [1]) Erst dadurch werden die Begriffe und Urteile das, was sie sein wollen und sollen, daſs sie in Wort und Satz sprachliche Fixierung erhalten. Durch die das Sprecher begleitenden Bewegungsempfindungen und Klangwahrnehmungen scheint das Denken erst vollkommen feste Punkte zu gewinnen an die es seine Vorstellungen gleichsam anheften kann. Das reine Element der Innerlichkeit ist zu flüssig und verschwebend, als daſs hier eine beharrende Bestimmtheit der Vorstellungen zustande kommen könnte. So überträgt sich die klare, standhaltende Bestimmtheit der vor allem dem Gehör sich einprägenden Worte durch symbolische Vermittelung auf die rein innerlichen Vorstellungen des Denkens und bringt diese erst zur Vollendung.

Eine weitere Frage ist es, ob wir solche Begriffe, die sich uns an der sprachlichen Bezeichnung in längerer Uebung geschärft und fixiert haben, späterhin nicht auch ohne begleitende Worte mit vollem Erfolge gebrauchen können. Es handelt sich dabei um das stille Denken. Schweben dem stillen Denken in der innerlich hörenden Phantasie die entsprechenden Wortbilder in ununterbrochener Folge vor? Es kann nicht fraglich sein, daß diese das stille Denken begleitenden Wortbilder, besonders beim geübten, rasch dahineilenden Denken, meistens keine so deutlichen inneren Gehörswahrnehmungen sind wie etwa die beim inneren Nachsingen einer Melodie vernommenen. Doch ebenso sicher steht fest, daſs diese innerlich wahrgenommenen Wortbilder, auch beim flüchtigsten Denken, niemals fehlen. Ja, wir werden später (im zweiten Kapitel) sehen, daſs das Wortbild geradezu zum hauptsächlichen Stellvertreter des Begriffs werden kann, und zwar um so mehr, je geläufiger uns die Begriffe geworden sind. Hier genügt es, zu wissen, daſs die Begriffe und Urteile der sprachlichen Bezeichnung als eines unentbehrlichen Vehikels bedürfen, weil sie nur hierdurch die Möglichkeit gewinnen, etwas Bestimmtes zu sein und zu bleiben.

5. Die Bestimmtheit des Begriffs stellt sich in zwei Stufen dar. In vollkommener Weise ist Bestimmtheit des Begriffs erst

---

[1]) Sigwart, *Logik.* I. Bd. S. 43. Auch Schopenhauer hebt treffend hervor, daſs die Begriffe stets der Sprache bedürfen und alle Worte allgemeine Vorstellungen, also Begriffe bezeichnen (*Vierfache Wurzel.* 3. Aufl. § 26).

da erreicht, wo wir das Gemeinsame, das irgend ein Begriff ausdrückt, nicht nur von allem andern Gemeinsamen zu unterscheiden vermögen, sondern auch die Faktoren, aus denen das vom Begriff gemeinte Gemeinsame besteht, anzugeben im stande sind. Erst wenn wir die Faktoren, aus denen sich das Gefüge irgend eines Begriffs zusammensetzt, voneinander zu unterscheiden wissen, sind wir dessen vollkommen sicher, was wir mit dem Begriff meinen. Solange uns die Merkmale, aus denen ein Begriff besteht, nicht in ihrer Begrenztheit gegeneinander zum Bewufstsein kommen, ist es immer bis zu einem gewissen Grade unsicher, ob wir den Begriff in allen Fällen zu unterscheiden vermögen. Erst die Unterscheidung der einen Begriff bildenden Faktoren voneinander gibt den Begriff in den sichern Besitz unsers Bewufstseins, läfst uns eine volle Herrschaft über ihn ausüben und garantiert uns, dafs wir in der Unterscheidung dieses Begriffs von allen übrigen nie fehlgreifen können.

Den vollkommenen Grad der Bestimmtheit der Begriffe kann man im Anschlufs an die Leibnizische Unterscheidung zwischen den idées claires und distinctes als Deutlichkeit bezeichnen. Demgemäfs müfste man von denjenigen Begriffen, welche wir wohl von allen übrigen, nicht dagegen innerhalb ihrer selbst zu unterscheiden wissen, sagen, dafs sie klar sind, ohne deutlich zu sein. Diesen Begriffen kommt Bestimmtheit zu in bezug auf die Totalität ihrer Faktoren als solche, nicht aber in bezug auf ihre Zusammenfügung aus ihnen. Welche Bestandteile ihr Gefüge bilden, schwebt dem Bewufstsein nur mehr oder weniger unbestimmt vor.

Ich halte es für verfehlt, nur die deutlichen Begriffe als Begriffe gelten zu lassen und die zwar klaren, aber nicht deutlich gewordenen zu den Allgemeinvorstellungen zu schlagen. Denn wir bilden eine Menge von Urteilen, welche allgemeingültig und seinsgültig (vgl. S. 143 ff.) sind, also mit Denknotwendigkeit auftreten, und denen doch der Vorzug der Deutlichkeit in dem vorigen Sinne mangelt. Wie verhältnismäfsig wenige von denen, die da sagen: der Hund bellt, der Maikäfer summt, es schneit, er hafst mich, er ist fromm u. dgl., sind im stande, die Faktoren, welche die Begriffe: Hund, Maikäfer, bellen, summen, schneien, hassen, fromm u. dgl. konstituieren, in scharfer Abgrenzung anzugeben! Und doch besitzen gar viele von denen, die dies nicht können,

von dem Ganzen, welches Hund, Maikäfer, Schnee, Hafs, Frömmigkeit u. dgl. darstellen, eine bestimmte Vorstellung und wissen demgemäfs auch das durch diese Begriffe zu Bezeichnende von allem übrigen zu unterscheiden. Wer aber sich auch nur zu dieser niedrigeren Stufe der Bestimmtheit des Begriffs erhoben hat, wird jene Urteile mit dem Bewufstsein aussprechen, etwas Allgemeingültiges und vollkommen Begründetes zu sagen. Um demnach den Erfordernissen, die sich uns im dritten Abschnitte als zum Denken wesentlich ergaben, Genüge zu leisten, sind nicht überall deutliche Begriffe nötig; es entspringen wirkliche Denkakte auch schon da, wo der Begriff sich blofs bis zur Klarheit, noch nicht bis zur Deutlichkeit bestimmt hat. Da nun die Denkakte, bei aller inneren Verschiedenheit, doch einen bedeutsam einheitlichen Charakter tragen, so wird es sachgemäfs sein, diejenige Art und Weise der Vorstellung des Gemeinsamen, die für alle Denkakte charakteristisch ist, um dieser ihrer einheitlichen Beschaffenheit willen mit einem gemeinschaftlichen Namen zu bezeichnen. Und dafür bietet sich, wie schon oben (S. 322) hervorgehoben wurde, der Name „Begriff" dar. Wer die nur klaren, noch nicht deutlich gewordenen Begriffe zu blofsen Allgemeinvorstellungen herabsetzt, schliefst entweder eine Menge von Akten, die offenbar Urteils- oder Denkakte sind, vom Urteilen und Denken aus und kann dem Ungebildeten kaum ein Urteilen und Denken zugestehen, oder er reifst doch die für das Denken charakteristische einheitliche Art und Weise, das Gemeinsame vorzustellen, in zwei Teile auseinander, ohne die für die wissenschaftlichen sowohl als ungebildeten Menschen bestehende Einheit genügend hervortreten zu lassen. Überhaupt mufs die Erkenntnistheorie und Logik sich hüten, bei den allgemeinen Bestimmungen des Denkens ausschliefslich das wissenschaftliche Denken ins Auge zu fassen; es ist stets zu bedenken, dafs auch die Urteilsakte der aufserhalb der Wissenschaft und Bildung stehenden Menschen die allgemeinen Erfordernisse des Denkens aufweisen müssen.

6. Bisher ist es lediglich eine durch Selbstbesinnung gewonnene Thatsache, dafs in jedem Urteil zum mindesten das Ausgesagte ein Allgemeines ist. Doch läfst sich aus der uns bekannten Natur des Denkens einsehen, dafs dieser Thatsache eine innere Notwendigkeit zu Grunde liegt. Das Denken ist um

des Erkennens willen da; das Erkennen aber hat zum Zweck, sich die Zusammenhänge des Seienden, seine kausalen Beziehungen, seine Gesetzmäfsigkeit zum Bewufstsein zu bringen. Damit soll, wie wir wissen (vgl. S. 224 f.), nicht gesagt sein, dafs jeder Denkakt eine kausale Beziehung u. dgl. zu seinem ausdrücklich gemeinten Gegenstande haben müsse; sämtliche blofs thatsächliche Urteile sehen von der kausalen Verknüpfung ihres Gegenstandes vollständig ab. Doch soviel ist allerdings durch jenes Erkenntnisziel gefordert, dafs jedweder Denkakt geeignet sei, für die Erkenntnis der objektiven Zusammenhänge verwertet zu werden. Jeder Denkakt mufs die Erreichung jenes Erkenntniszieles vorbereiten, ihm gleichsam in die Hände arbeiten. Auch die thatsächlichen Urteile müssen die Gegenstände, auf welche sie sich beziehen, so darstellen und anfassen, dafs dieselben weiterer Verknüpfbarkeit offenstehen, dafs sie die Möglichkeit aufweisen, in kausale Beziehung und Gesetzmäfsigkeit gezogen zu werden. Jedes Urteil mufs so beschaffen sein, dafs es als Baustein für jenes Erkenntnisziel verwendet werden kann.

Nun möge man einmal durch gewaltsame Abstraktion versuchen, sich eine Verknüpfung von Subjekt und Prädikat derart vorzustellen, dafs nicht nur das Subjekt, sondern auch das Prädikat ein Einzelnes im strengsten Sinn bedeute. Man lege sich also die Bedeutung des Satzes: diese Blume ist rot, gewaltsamer Weise dahin aus, dafs dieser einzelnen Blume nicht etwa eine Farbe, die man überall, wo sie auch vorkomme, als rot bezeichnet, sondern dieses individuell bestimmte Rot, das sie eben besitzt, zugeschrieben werde; wobei man natürlich davon abzusehen hätte, dafs sich anderswo etwas diesem individuellen Rot Ähnliches, etwas mit ihm in gewissen Merkmalen Übereinstimmendes vorfinde, dafs also „rot“ ein Name für gewisse gemeinsame Merkmale sei. Gibt man jenem Urteile diesen künstlichen Sinn, so ist dem Gegenstande desselben, dieser einzelnen Blume, nichts beigelegt, wodurch er mit anderen Gegenständen in Verknüpfung und Zusammenhang gebracht werden könnte; er ist als ein absolut sprödes, schlechthin isoliertes Etwas hingestellt, mit dem das Erkennen nichts anzufangen wüfste. Und so würde auch jedes andre Urteil, dem man diese künstliche Deutung gäbe, ohne alle Beziehung zu dem Erkenntniszwecke sein. Dem

Urteil wie dem Gegenstande desselben würde jede Handhabe fehlen, um von da aus einen Fortschritt zu machen, um etwas Neues daran zu hängen.

Sagt dagegen das Urteil vom Subjekte etwas Allgemeines aus, so öffnet es sich damit unmittelbar dem weiteren Erkenntniszusammenhange. Auch das rein thatsächliche Urteil stellt, indem das Prädikat ein Allgemeines bezeichnet, seinen Gegenstand als etwas hin, das mit anderen Gegenständen Verwandtschaft und Beziehung hat, und an das sich daher allerhand Zusammenhänge anknüpfen lassen. So ist also die Allgemeinheit des Prädikats die unerläfsliche Bedingung, wenn der Denkakt ein Akt des wirklichen Erkennens sein will. Die sinnliche Wahrnehmung ist hierin vom Erkennen völlig verschieden: sie besteht eben darin, dafs die Einzeldinge mit schlechterdings individueller Beschaffenheiten ausgestattet werden; und die Phantasieanschauung sucht ihr hierin wenigstens nachzukommen. Allein das Interesse des objektiven Erkennens bleibt dabei unbeteiligt. Dieses Interesse beginnt erst da, wo der Gegenstand des Erkennens weiteren möglichen Zusammenhängen aufgeschlossen wird; und dazu ist, wie gezeigt, zum mindesten die Allgemeinheit des Prädikats nötig. — Ich habe bei dieser Erörterung überall davon abgesehen, dafs das Denken an das Wort gebunden ist und die Worte überall Gemeinsames bezeichnen, und dafs daher schon aus diesem Grunde das Denken des Begriffs als seines beständigen Mittels bedarf.

Die Beziehung des Denkens zur Allgemeinheit hatte sich bisher noch nicht besonders herausgestellt. An dieser Stelle nun wurde diese Beziehung wenigstens teilweise in ein klares Licht gerückt. Wir wissen jetzt, in welchem Sinne jedes, auch das thatsächliche Urteil der Allgemeinheit bedarf, und worin dies innerlich begründet ist. Das dritte Kapitel dieses Abschnittes wird über jene Beziehung weitere Aufklärung bringen.

7. Es hat sich bei den neueren Bearbeitern der Logik ein gewisser Widerwille gegen das im Begriff enthaltene Moment des Gemeinsamen eingeschlichen. Den Begriff als Vorstellung vom Gemeinsamen zu fassen, wird vielfach als eine oberflächliche und schiefe Auffassung angesehen. Ich nenne nur Sigwart, von dem schon oben die Rede war, und Wundt, dessen Stellung zu unsrer

Frage hier noch erwähnt sein mag.[1] Er geht noch weiter als Sigwart, indem er die Allgemeinheit überhaupt nicht als eine Eigenschaft des Begriffs anerkennt. Die Art, wie er die Allgemeinheit des Begriffs bekämpft, enthält sehr viel Richtiges; er weist fundamentale Mängel der herkömmlichen Auffassung auf. Allein aus dieser Aufweisung folgt noch nicht, daſs die Allgemeinheit keine Eigenschaft der Begriffe sei.

Der Darlegung Wundts liegt die Voraussetzung zu Grunde, daſs die Allgemeinheit des Begriffs in dem Verhältnis der Gattung zur Art, in der Über- und Unterordnung der Begriffe bestehe. Da hat Wundt nun ganz recht, wenn er behauptet, daſs dies nicht zur Natur des Begriffs gehöre, sondern daſs es oft eine künstliche logische Operation sei, die Begriffe in ein Über- und Unterordnungsverhältnis zu setzen (vgl. S. 300). Das Verhältnis von Gattung und Art sei nur eine von den mannigfachen Beziehungen, die zwischen Begriffen möglich seien. Besonders verkehrt aber sei es, die Eigenschaften zu dem Gegenstande, dem sie beigelegt werden, in ein Verhältnis der Über- und Unterordnung zu setzen (wie gelb zu Gold). Allein aus diesen richtigen Sätzen folgt durchaus nicht, daſs die Allgemeinheit nicht zur Natur des Begriffs gehöre. Nur soviel ist durch sie widerlegt, daſs jeder Begriff, indem er gedacht werde, eo ipso auch schon als Gattung oder Art betrachtet oder in ein Subsumtionsverhältnis gesetzt sei. Und da der Begriff wahrhaft nur im Urteile gedacht wird, so kann man auch sagen, Wundts Bekämpfung widerlege die Ansicht, daſs alles Urteilen ein Subsumieren sei. Ich kann dagegen nicht finden, daſs durch diese Widerlegung auch schon die Allgemeinheit des Begriffs aufgehoben werde. Die Vorstellung vom Gemeinsamen als solche schlieſst lediglich den Gedanken ein, daſs das als gemeinsam Bezeichnete in unbestimmt vielen einzelnen Fällen als Faktor enthalten sei, daſs es nicht als ein Individuelles, sondern als ein in vielem Individuellen Gleiches vorkomme. Damit ist das Verhältnis von Art und Gattung noch lange nicht ausdrücklich gesetzt.

Wenn Wundt endlich in demselben Zusammenhange hervorhebt, daſs viel wichtiger als das Subsumtionsverhältnis die eigen-

---

[1] Wundt, *Logik.* I. Bd. S. 90 ff.

tümliche Konstitution eines jeden Begriffes sei, so hat er auch hierin vollkommen recht. Es ist sicherlich das Wichtigste bei der Bestimmung jedes wissenschaftlichen Begriffs, „die wechselseitige Beziehung seiner Elemente“ anzugeben. Und auch das werde im dritten Kapitel dieses Erfordernis nachdrücklich herauskehren. Allein ich sehe nicht ein, warum es mit der logischen Struktur der Begriffe unverträglich sein sollte, dafs mit jedem der Elemente, welche diese logische Struktur bilden, etwas Gemeinsames *gemeint* sei.

Zweites Kapitel.

Der Begriff als unvollziehbare Forderung und die subjektiver Bestandteile des Begriffs.

1. Wenn ich nach den subjektiven und transsubjektive Faktoren frage, aus denen der Begriff, soweit uns seine Natur bis jetzt bekannt ist, besteht, so kann zunächst kein Zweifel sein dafs mit dem Gemeinsamen als solchem etwas Transsubjektives bezeichnet werden soll. Überall, wo ein Gemeinsames als Gegenstand des Denkens auftritt (also in allen Prädikats- und in einem Teil der Subjektsvorstellungen), ist der Sinn der, dafs es eine (wenn auch nicht genauer bestimmbare) Vielheit von transsubjektiven Einzelexistenzen gibt, an welchen ausnahmslos der als gemeinsam bezeichnete Inhalt vorkommt. In bezug auf das Subjekt ist diese transsubjektive Bedeutung des Gemeinsamen so offenbar, dafs darüber kein Wort verloren zu werden braucht Wenn ich sage: Neid ist ein Laster, die Lerche ist ein Singvogel, so soll mit den Subjekten gesagt sein, dafs an einer unbestimmt grofsen Menge von transsubjektiven Einzelexistenzen dasjenige, was der Begriff „Neid“, resp. „Lerche“ zum Ausdruck bringt, als ein ihnen gemeinsamer Faktor vorkommt. Das Prädikat würde in der Luft schweben, wenn das im Subjekt enthaltene Gemeinsame nicht als an einer Vielheit von Einzelexemplaren real bestehend vorausgesetzt würde.

Nicht minder aber hat jede Prädikatsvorstellung den Sinn eines Gemeinsamen, das an einer unbestimmt grofsen Menge von Individuellem transsubjektiv vorkommt. Auch in solchen Sätzen wie: du bist gut, dies ist eine Rose, will das Prädikat zum Ausdruck bringen, dafs dieser individuellen Erscheinung eine Beschaffenheit zukomme, die, an wie vielen und welchen transsubjektiven Einzelexistenzen auch immer sie vorkommen mag, überall und immer als gut oder Rose bezeichnet wird. Es liegt also im Sinn dieser Prädikate, dafs die dazu gehörigen Subjekte durch ein einer unbestimmt grofsen Menge von Einzelexistenzen zukommendes Gemeinsames charakterisiert werden. Dies ist selbst da der Fall, wo das Prädikat ein Eigenname ist. Wenn ich sage: dies ist der Rhein, dies ist der Mond, so verknüpfe ich damit den Sinn, dafs dies dasjenige individuelle Etwas sei, welches in allem Wechsel der Beschaffenheiten und Beziehungen als Rhein oder Mond bezeichnet wird. Es soll also durch den Eigennamen diese transsubjektive Einzelexistenz nur insofern bezeichnet werden, als sie ein in mannigfaltigen individuellen Lagen Gleichbleibendes ist.

Nach dem Gesagten wird ohne weiteres klar sein, dafs der Begriff auch in seiner zweiten Funktion, insofern er nämlich die Bedeutung der Worte angibt, ein transsubjektiv bestehendes Gemeinsames bezeichnet. Wenn ich von den Eigennamen absehe (vgl. S. 326 f.), so würde ein jedes Wort seinen Sinn verlieren, wenn das durch dasselbe bezeichnete Gemeinsame eine blofs subjektive Operation ohne transsubjektiven Rückhalt wäre. Es läfst sich daher allgemein aussprechen, dafs jeder Begriff, insofern er ein Gemeinsames zu seinem Inhalte hat, etwas Transsubjektives besagt.

Allerdings darf man nicht weitergehen und etwa behaupten, dafs dem Gemeinsamen, welches der Begriff meint, ohne weiteres eine besondere transsubjektive Wesenheit entspreche, die in dem Individuellen oder hinter demselben für sich existiere. Es kann dies vielleicht von gewissen Begriffen gelten; dies wissen wir hier nicht. Jedenfalls aber gibt es eine Menge Begriffe, denen ein Allgemeines als eine besondere, für sich bestehende Wesenheit nicht entspricht. Es wäre absurd, anzunehmen, dafs, wenn gesagt wird: dies ist ein steiniger Weg, ein vielbenutztes Buch,

eine seltene Pflanze und dgl., allgemeine Wesenheiten vorhanden seien, in denen sämtliche steinige Wege, sämtliche vielbenutzte Bücher, sämtliche seltene Pflanzen zu einer ideellen und doch transsubjektiven Einheit zusammengingen. In anderen Fällen freilich ist dies von vornherein nicht undenkbar. Vielleicht entsprechen den Begriffen, durch welche die natürlichen Gliederungen im Natur- und Geistesreiche bezeichnet werden, allgemeine Wesenheiten, die als gliedernde Formen und treibende Mächte den individuellen Gestaltungen innewohnen oder zu Grunde liegen. Wenigstens läfst sich dieser Gedanke nicht ohne weiteres abweisen. Mag er nun auch recht haben, so würde dadurch doch nur für einen verhältnismäfsig kleinen Teil der Begriffe eine solche idealreale Grundlage geschaffen, und es bliebe der Satz bestehen, dafs dem Begriff als solchem nicht notwendig eine an sich unindividuelle, in der Form des Allgemeinen transsubjektiv bestehende Wesenheit entspreche.

Um nun das Subjektive und Transsubjektive am Begriff noch genauer abzugrenzen, mufs ich folgende Erwägung anstellen. Wenn der Begriff als die Vorstellung vom Gemeinsamen bezeichnet wird, so ist dies natürlich so verstanden, dafs in ihm das Gemeinsame als Gemeinsames vorgestellt wird, dafs in ihm das Allgemeine[1]) in der Form des Allgemeinen gegenwärtig ist. Es liegt dieses Moment unmittelbar in jener Definition enthalten, nur war bisher kein Grund vorhanden, es für sich herauszuheben. Der Begriff besteht hiernach nicht etwa darin, dafs in dem Denken eines Menschen lediglich eine kleinere oder gröfsere Reihe von Einzelvorstellungen vorhanden wäre, die wohl an sich in gewissen Faktoren übereinstimmten, deren Übereinstimmung als Übereinstimmung aber nicht von diesem Denken selbst bemerkt würde. Wäre dies der Fall, so besäfsen wir ja eben niemals die Vorstellung vom Gemeinsamen oder Allgemeinen; sondern diese fiele

[1]) Ich habe in der grundlegenden Betrachtung des Begriffs mich des Ausdruckes „allgemein" fast gänzlich enthalten, damit der unangemessene Nebengedanke, als sei mit dem „Allgemeinen" auf vornehme, hohe Wesenheiten hingezielt, ferngehalten und überhaupt das Schlichte jener Grundbestimmung ans Licht gesetzt würde. Jetzt liegt kein Grund mehr vor, diesen Ausdruck zu vermeiden; um so weniger, als durch ihn das Gemeinsame in seinem Gegensatze gegen das Einzelne, gegen das konkret Individuelle hervorgekehrt wird.

höchstens in einen vollkommneren Verstand, der die Vorgänge in dem unsrigen zum Gegenstand seiner Betrachtung machte. Der Begriff ist daher in bezug auf die entsprechenden Einzelvorstellungen, die seine empirische Grundlage bilden, eine zusammenfassende, einigende Funktion. Nur insofern wir das, worin die Einzelvorstellungen übereinstimmen, zusammendenken, ideell als Eines setzen, ist das Gemeinsame als Gemeinsames für uns vorhanden, ist uns das Gemeinsame gegenwärtig. Ohne dieses In-Eins-Denken hätten wir kein inneres Auge für das Gemeinsame, es wäre also der Begriff überhaupt nicht vorhanden. — So ist also auch der Begriff als solcher schon eine Verknüpfung, freilich nicht ein wirklicher Akt successiven Verknüpfens, sondern eine simultane Verknüpfungsfunktion (vgl. S. 164. 297).

Eben dieses Einigen und Zusammendenken nun, das der Begriff darstellt, ist die subjektive Seite am Begriff. Es ist nur ein andrer Ausdruck, wenn ich sage, dafs die Form des Gemeinsamen als Gemeinsamen das Subjektive am Begriff bildet. Es gehört nicht zur Natur des Begriffs im allgemeinsten Sinne, dafs das ihm entsprechende transsubjektive Gemeinsame gleichfalls als ideell geeinigt, als in der Form der Allgemeinheit vorhanden existiere. Ich will nicht von vornherein als unmöglich hinstellen, dafs es Begriffe gebe, denen transsubjektiv ein zur Form der Allgemeinheit geeinigtes Allgemeines entspricht; allein es ist das Vorhandensein einer derartigen transsubjektiven allgemeinen Wesenheit jedenfalls nicht durch die Natur des Begriffs im weitesten Sinne gefordert, und bei einer Menge von Begriffen erweist sich, wie ich vorhin (S. 337 f.) zeigte, schon der Versuch, ihnen eine solche ideelle Einheit als transsubjektive Grundlage zu geben, als absurd. So besteht demnach die transsubjektive Bedeutung, die jedem Begriffe, auch dem willkürlichsten und gelegentlichsten zukommt, in dem Gemeinsamen abgesehen von der Form der Gemeinsamkeit oder abgesehen von der Einigung zum Gemeinsamen. Das Gemeinsame, das jedem Begriff transsubjektiv entspricht, ist das, worin eine unbestimmt grofse Anzahl von transsubjektiven Einzelexistenzen übereinstimmt, also ein Gemeinsames in individueller Form.[1])

[1]) Wenn hier und im folgenden von der transsubjektiven Bedeutung des Begriffs die Rede ist, so ist dies natürlich nicht so zu verstehen, als ob

So weist schon der Begriff in seinem weitesten Sinne notwendig darauf hin, dafs die reale Welt, wie LOTZE treffend sagt[1]), „nicht atomistisch in lauter singulare Bestandteile zerfällt, deren jeder unvergleichbar mit anderen wäre, sondern daß zwischen den Inhalten derselben Ähnlichkeiten, Verwandtschaften und Beziehungen stattfinden.“ Durch diese Beschaffenheit der realen Welt wird es möglich, dafs das Begriffe bildende Denken trotz seiner subjektiven Einigungsfunktion dennoch mit der Natur des Transsubjektiven zusammentrifft.

2. Doch die subjektiven Begriffsbestandteile sind nun lange nicht erschöpfend aufgezählt. Die Definition des Begriffs als der bestimmten Vorstellung vom Gemeinsamen enthält nämlich eine Aufgabe, die für das menschliche Denken unvollziehbar ist und die es daher nur in der Weise der Stellvertretung lösen

---

der Gegenstand jedweden Begriffs ausschliefslich im Transsubjektiven läge. Diese Behauptung fände in allen den Begriffen, deren Gegenstände Bewufstseinsvorgänge sind, eine augenscheinliche Widerlegung. Wenn nun vom Empfinden, Begehren u. dgl. rede, so fällt der Gegenstand dieser Begriffe offenbar nicht ausschliefslich ins Transsubjektive. Dagegen greift dann auch bei diesen Begriffen der gemeinte Gegenstand ausnahmslos ins Transsubjektive hinüber, fällt zum allergröfsten Teil aufserhalb des Bewufstseins des Urteilenden. Denn mit dem Begriff des Empfindens, Begehrens u. dgl. soll doch nicht blofs mein Empfinden und Begehren, sondern das Empfinden und Begehren aller bewufsten Subjekte bezeichnet werden. So greifen daher auch die Begriffe von Bewufstseinsvorgängen, mag das ihnen entsprechende Gemeinsame auch in noch so zahlreichen Exemplaren im Bewufstsein des Urteilenden vertreten sein, andernteils doch in das transsubjektive Gebiet hinaus. Die Ausnahme bilden nur diejenigen Begriffe, durch die ich mit Absicht ausschließlich meine eigenen Bewufstseinsvorgänge bezeichnen will; z. B. wenn ich sage dies waren meine gestrigen Gefühle, oder: alle meine Sorgen wurden wach. In solchen Fällen erfahren Begriffe, die, wie „mein“, „gestrig“, „Gefühl“ u. dgl., an sich ebensogut ein Transsubjektives bedeuten, infolge meiner ausdrücklichen Absicht eine Einschränkung auf mein eigenes Bewufstsein Man hat es hier nicht mit einer Ausnahme zu thun, die aus der Natur des Begriffs entspringt, sondern mit einer Einschränkung, die der Begriff in selbstverständlicher Weise darum erfährt, weil der Zweck des Erkennens sich in manchen Fällen auf die eigenen Bewufstseinsvorgänge richtet. Wenn ich demnach sage, dafs das Gemeinsame als der Gegenstand des Begriffs entweder gänzlich oder doch zum Teil im Transsubjektiven liegt, so ist natürlich stillschweigend die Klausel hinzuzufügen, dafs alle Fälle auszunehmen seien, wo das Erkennen absichtlich die eigenen Bewufstseinsvorgänge zum Gegenstande hat.

[1]) LOTZE, *Logik*. S. 547.

kann. Alles nun, was das Denken infolge der Unvollziehbarkeit der Aufgabe, die im Begriff liegt, unternimmt, um wenigstens etwas für die Lösung dieser Aufgabe Stellvertretendes zu leisten, gehört natürlich zu den subjektiven Begriffsbestandteilen. Es wird daher nötig sein, wenn die subjektiven Begriffsbestandteile vollständig dargestellt werden sollen, den Begriff zuvor noch etwas genauer zu betrachten und diejenigen Seiten an ihm zu entwickeln, wonach er als unvollziehbares, nur durch Stellvertretung zu erreichendes Ideal erscheint.

Wir werden auf diese Betrachtung übrigens nicht erst durch den Gesichtspunkt der Unterscheidung der subjektiven und transsubjektiven Bestandteile, sondern schon durch die einfache Frage geführt, auf welche Art wir des transsubjektiven Begriffsgehaltes gewifs werden. So fragte ich auch, nachdem die transsubjektive Bedeutung des Denkens als Verknüpfens überhaupt dargelegt worden war, auf welche Weise wir dieses transsubjektiven Gehaltes gewifs werden. Und wie dort (im dritten Kapitel des dritten Abschnitts), so werden wir auch hier auf den Gesichtspunkt der unvollziehbaren Forderung geführt. Zur Grundlegung der Erkenntnistheorie gehören beide Fragen: die Frage nach dem objektiven Gehalt, den wir mit dem Denken und seinen Bestandteilen (den Begriffen) unabweislich erkennen, und die Frage nach dem, was in unsrem Bewufstsein bei diesem Erkennen des objektiven Gehalts geschieht, d. i. nach der Art der Gewifsheit, in der sich uns dieses Erkennen kundthut. In einem Punkte ist uns der Unterschied zwischen beiden Seiten am Begriff bereits aufgestofsen. Wir wissen, dafs, wenn uns das Gemeinsame zum Bewufstsein kommen soll, dies in der Form der Gemeinsamkeit, in der Form des Einigens geschehen mufs. Diese Form der Gemeinsamkeit als solche, dieses simultane Verknüpfen fügt das Bewufstsein als einen subjektiven Bestandteil hinzu. Doch ist dies nur der Anfang einer längeren Reihe subjektiver Begriffselemente.

Bevor ich indessen auf die Kluft, die zwischen dem subjektiven Begriffsgehalt und der Art seines Gewifswerdens besteht, des näheren eingehen kann, ist es nötig, einen gewissen Punkt an dem objektiven Begriffsgehalt selber hervorzuheben, den ich bis jetzt der Einfachheit wegen absichtlich unberührt gelassen habe.

Im Begriffe ist uns die Aufgabe gestellt, das Allgemeine als solches zu denken. Fragen wir uns nun, worin der Sinn dieser Aufgabe besteht, so ist leicht zu zeigen, dafs das Allgemeine sich nicht durch völliges Absehen vom Einzelnen, durch gänzliches Weglassen der artbildenden und individualisierenden, keins der unterscheidenden Merkmale denken läfst. Ich will hier daher gestellt sein lassen, durch welchen psychologischen Prozefs der Begriff zustandekommt; doch soviel mufs hier festgestellt werden, dafs in der Begriffsfunktion selber von dem Einzelnen als solchem nicht geradezu „abstrahiert" werden darf, sondern vielmehr auf das Einzelne — wenn auch stillschweigend und in Form eines Nebengedankens — notwendig Rücksicht genommen werden mufs.

Ich will zuerst auf die negative Seite der Behauptung eingehen. Es ist in der modernen Logik vielfach auf das Ungenügende und Oberflächliche der üblichen, besonders von Locke[1]) schon formulierten Annahme hingewiesen worden, wonach das Denken des Gemeinsamen einfach in einem Weglassen der artbildenden und individualisierenden Merkmale bestehe. Während noch Drobisch[2]), Ueberweg[3]) u. a. das Zusammenfassen der gemeinsamen Merkmale sich so vollziehen lassen, dafs dabei „die eigentümlichen Merkmale von den allen Objekten gemeinsamen abgelöst werden" u. dgl., wenden sich Lotze, Wundt u. a. mit schlagenden Gründen gegen die herkömmliche Abstraktionstheorie Lotze insbesondere zeigt eindringlich, dafs eine logische Unmöglichkeit herauskomme, wenn man das Allgemeine durch einfache Hinweglassung der unterscheidenden Merkmale zu denken versuche. Zur Bestimmung des Begriffs „Metall" z. B. reiche nicht die Verneinung aus, dafs es weder rot noch gelb noch weifs u. s. f. sei, dafs es weder dieses noch jenes spezifische Gewicht besitze, sondern es müsse der positive Gedanke hinzutreten, dafs dem Metall irgend eine Farbe, irgend ein spezifisches Gewicht zukomme.[4]

---

[1]) Locke, *Essay concerning human understanding.* IV, 7, § 9.

[2]) Drobisch, *Logik.* 4. Aufl. S. 19.

[3]) Ueberweg, *Logik.* 3. Aufl. S. 105.

[4]) Lotze, *Logik.* S. 40 f. Vgl. Wundt, *Logik.* I. Bd. S. 98 f. Auch Schleiermacher in seiner *Dialektik* (herausgegeben von Jonas; Berlin 183[illegible] zielt auf diesen Punkt (§ 110 ff.).

Oder ist nicht der Gedanke eines Dreiecks, das weder gleichseitig noch ungleichseitig, weder spitz- noch recht- noch stumpfwinkelig ist, geradezu ein Ungedanke? Indem die Rücksicht auf das Verhältnis der Seiten und Winkel einfach verboten wird, ist der Begriff „Dreieck“ der Selbstvernichtung preisgegeben. Denn dem Dreieck ist es unentbehrlich, irgend ein Verhältnis der Seiten und Winkel darzustellen: ein Dreieck, das ausdrücklich gar kein Verhältnis der Seiten und Winkel besitzen soll, ist ein Nichts. Die ausdrückliche und ersatzlose Weglassung der unterscheidenden Merkmale steht sonach geradezu im Widerspruch mit der Aufgabe und dem Sinne des Begriffs. — Übrigens hat schon Berkeley mit unübertrefflicher Schärfe darauf hingewiesen, dafs es unmöglich sei, ein Allgemeines zu denken, das zu den unterscheidenden Merkmalen im Verhältnisse des Weder-Noch stehe.[1])

Soll demnach das Allgemeine gedacht werden können, so mufs sich damit der Hinblick auf das dazugehörige Einzelne irgendwie verknüpfen. Es fragt sich nur, in welcher Weise das Einzelne herangezogen werden müsse. Da ist nun natürlich von vornherein ausgeschlossen, dafs das Einzelne den Gegenstand des Begriffs, das mit ihm Gewollte und Gemeinte bildet. Denn darin besteht ja eben der Begriff, dafs das Allgemeine Ziel und Gegenstand des Denkens ist. Die unterscheidenden Merkmale können demnach nur in Form eines begleitenden Nebengedankens, eines implizite Mitgedachten im Begriffe vorkommen. Und ferner steht fest, dafs, da das Allgemeine als solches der Gegenstand des Begriffs ist, nicht diesem oder jenem Einzelnen eine bevorzugte Beziehung zu dem Allgemeinen, eine besonders nahe Stellung zu ihm eingeräumt werden darf. Vielmehr mufs sich das Allgemeine gegen die mannigfaltigen Unterschiede des Einzelnen gänzlich gleichgültig verhalten, diese dürfen für das Allgemeine gar nicht vorhanden sein. Von den Unterschieden als Unterschieden mufs also allerdings abgesehen oder, wie man sagt,

[1]) Berkeley, *Principles of human knowledge.* Indroduction § 8 ff. Gute Bemerkungen hierüber macht auch Karl Fortlage (*System der Psychologie.* Leipzig 1855. I. Bd. S. 131 ff. 204 ff.). Er sagt, dafs der Begriff eines Baumes, der weder jung noch alt, weder belaubt noch unbelaubt ist u. dgl., eine Fiktion ist, die im wirklichen Denkprozefs nicht vorkommt.

abstrahiert werden. Will ich z. B. den Begriff der Bewegung denken und gewähre dabei dem Merkmal der gleichförmigen Geschwindigkeit Aufnahme in das vom Begriff besagte Allgemeine so ist damit der Begriff der Bewegung verderben.

Jetzt wird es sich leichter sagen lassen, welche positive Beziehung zum Einzelnen der Begriff habe. Das Allgemeine ist und bleibt der direkte Gegenstand des Begriffs, doch mufs zu ihm die Beziehung auf die unbestimmte Totalität des Einzelnen als notwendig hinzugedacht werden. Zum Begriff gehört der Nebengedanke, dafs das Allgemeine nur durch die unterscheidenden Merkmale, nur im Einzelnen und als Einzelnes ein denkbares Etwas werde; dafs das Allgemeine nur als das dem Einzelnen Allgemeine, als das sich in den unterscheidenden Merkmalen Verwirklichende gedacht werden könne. Es ist für den Begriff „Dreieck“ zwar absolut gleichgültig, ob er durch ein grofses oder kleines, gezeichnetes oder eingebildetes, gleichseitiges oder ungleichseitiges Exemplar dargestellt werde; allein es gehört wesentlich zu ihm, dafs das Dreieck entweder als grofs oder als klein entweder als eingebildet oder als draussen vorkommend, entweder als gleichseitig oder als ungleichseitig existiere, dafs es also individuelle Gestalt überhaupt habe. Ich behaupte keineswegs, dafs das Allgemeine in Hegelscher Weise durch eigene innere Notwendigkeit dialektisch ins Besondere und Einzelne umschlage; sondern nur, dafs das Allgemeine in völliger Absonderung vom Einzelnen ein unvollziehbarer Gedanke sei, und dafs der Gedanke des Allgemeinen erst dadurch vollziehbar werde, dafs ihm die Beziehung auf die unbestimmte Totalität der Einzelnen gegeben wird. Dies ist auch der wahre erkenntnistheoretische Kern der Hegelschen Überführung des Allgemeinen in das Besondere und Einzelne als in die eigene Bestimmtheit des Allgemeinen.[1])

Mit dem Ausdruck „unbestimmte Totalität des Einzelnen" ist nicht etwa ein dunkler, unfafsbarer Begriff erschlichen, sondern nur dies zum Ausdruck gebracht, dafs das Allgemeine immer nur als sich im Einzelnen überhaupt verwirklichend, gleichviel welches Einzelne es sei, gedacht werden könne. In

[1]) Hegels Werke. V. Bd. (der Logik zweiter Teil) S. 36 ff.

diesem Verhältnisse des Allgemeinen zum Einzelnen liegt eben, dafs es die unbestimmt grofse Menge alles Einzelnen sei, wozu das Allgemeine in notwendige Beziehung gesetzt werden müsse.

Mit dieser Beziehung des Allgemeinen auf das Einzelne ist ein neuer transsubjektiver Faktor jedes Begriffs aufgezeigt. Indem ich dem Allgemeinen, das irgend ein Begriff bezeichnet, die beschriebene Beziehung aufs Einzelne gebe, ist damit zugleich gesagt, dafs dieses wie jedes Allgemeine auch in der realen Welt sich nur im Einzelnen verwirklichen, nur als Individualgestalt bestehen kann. Wenn es uns notwendig als Ungedanke erscheint, dafs das Allgemeine rein für sich, ohne Beziehung auf die artbildenden und individualisierenden Merkmale, gedacht werden solle, so ist mit dieser Denknotwendigkeit eo ipso gesagt, dafs ein diesem Ungedanken entsprechendes Allgemeines ein Unding wäre. M. a. W.: es ist schon durch den Begriff als solchen die Transcendenz des Allgemeinen im Platonischen Sinne als unmöglich bezeichnet. Das Allgemeine kann nie und nirgends in der Form für sich seiender, sich selbst genügender Wesenheiten existieren; es gibt kein Allgemeines in absoluter Trennung vom Einzelnen.

3. Jetzt stelle ich eine weitere Frage. Welch eine Leistung des Denkens wäre nötig, um die geforderte Beziehung des jeweiligen Allgemeinen zu der unbestimmten Menge alles dazugehörigen Einzelnen vollkommen auszudenken? Was müfste in unsrem Bewufstsein vorgehen, wenn dem Allgemeinen, das der Begriff meint, individuelle Gestalt überhaupt (ohne dafs es also diese oder jene individuelle Gestalt wäre) gegeben werden sollte? Und ist unser Bewufstsein zu dieser Leistung im stande, oder ist dieselbe nicht vielmehr ein unvollziehbares Ideal, das sich in unsrem Denken nur durch Stellvertretung erreichen läfst? In diesem Falle würde überhaupt jene Seite am Begriff, wonach er eine Beziehung des Allgemeinen zum Einzelnen darstellt, eine unvollziehbare Forderung sein.

Um diese Fragen zu beantworten, ist zuvor folgendes zu erwägen. Die Vorstellung vom Einzelnen kann immer nur als Anschauung vollzogen werden; wobei ich unter Anschauung natürlich nicht blofs die wirkliche, sondern auch die reproduzierte Sinneswahrnehmung und ferner auch die Anschauung der Innen-

vorgänge und Innenzustände, sei sie wirklich oder reproduziert verstehe. Freilich wird die Anschauung, durch die wir uns das Einzelne in der Reproduktion gegenwärtig machen, von unsrem Bewufstsein meist nur undeutlich und fragmentarisch, oft nur in Form einer Hindeutung vollzogen; allein diese Beschaffenheit der Anschauung wird von jedermann ohne weiteres als eine subjektive Unvollkommenheit behandelt. Die undeutliche, oft nur anklingende Anschauung wird als Abbreviatur und Stellvertretung für die vollkommen bestimmte Anschauung des in Frage stehenden Einzelnen *betrachtet*. Wenn ich sage: mein Haus wurde verkauft, jenes Ereignis war verhängnisvoll, so schwebt die Subjektsvorstellung vielleicht nur als ein ganz fragmentarisches ungefähres Bild vor dem innern Auge meines Bewufstseins; doch gilt mir ohne weiteres keineswegs diese undeutliche Anschauung als das mit der Subjektsvorstellung Gemeinte, sondern ich sehe sie als eine abbreviatorische Stellvertretung für das in voller Bestimmtheit vorhandene Einzelne an; dieses ist es, was die Subjektsvorstellung meint. So liegt also in der Art, wie jedermann die undeutliche und fragmentarische Anschauung des Einzelnen im Urteile behandelt, unmittelbar dies ausgedrückt und zugestanden, dafs die wahre und vollkommene Vollziehung der Einzelvorstellung eine vollkommen bestimmte, lückenlose Anschauung erfordert.

Jetzt wird sich die Frage sofort beantworten lassen, was in unsrem Bewufstsein vorgehen müfste, wenn dem Allgemeinen, wie der Begriff fordert, die Beziehung zu der unbestimmten Totalität des Einzelnen in vollkommener, nicht stellvertretender Weise gegeben werden sollte. Erstlich müfsten wir, indem wir das Allgemeine mit voller Bestimmtheit als eigentlichen Gegenstand dächten, unmittelbar zugleich die individuelle Gestaltung des Allgemeinen anschaulich vor uns haben; diese Anschauung wäre freilich nicht der Zielpunkt und Gegenstand des Denkens, wohl aber müfste in dem Gedanken des Allgemeinen die Beziehung auf sie implizite mitgedacht sein. Es wäre also ein Bewufstsein nötig, das, indem es das Allgemeine dächte, in demselben ungeteilten Akte zugleich die dazugehörige Anschauung vollzöge; also ein intuitives Denken. Doch damit wäre jene an die Spitze gestellte Forderung noch nicht erfüllt. Dieses

intuitive Denken müfste nämlich ferner ein unendliches, absolutes, zeitloses Denken sein. Es wäre ja ganz verfehlt, wenn sich an den Gedanken des Allgemeinen die Anschauung dieser oder jener Einzelgestaltung in dem Sinne anschlösse, dafs es gerade auf diese oder jene Einzelgestaltung ankäme. Das Allgemeine soll zwar in seiner Einzelgestaltung mit vollkommener Deutlichkeit angeschaut werden; trotzdem aber soll diese vollkommen angeschaute Einzelheit nur die Einzelheit überhaupt, nur die unbestimmte Totalität des Einzelnen sein. Dies liefse sich nur von einem intuitiven Denken leisten, das die unendliche Totalität des Einzelnen, die zahllose Gesamtmenge der artbildenden und individualisierenden Merkmale mit einem Schlage überschaute. Ein solcher absoluter, göttlicher Verstand könnte, indem er das Allgemeine als eigentlichen Gegenstand dächte, zugleich die vollkommene Anschauung seiner Einzelgestaltung überhaupt mitumfassen. Er brauchte zu diesem Zwecke nur die Unendlichkeit des dazugehörigen Einzelnen zeitlos zu überschauen, ohne dabei das eine oder das andre Einzelne zu betonen und zu bevorzugen.

So werden wir also zu dem einigermafsen überraschenden Ergebnisse geführt, dafs, schon um den Begriff in seinem weitesten, oberflächlichsten Sinne vollkommen zu denken, ein absoluter intuitiver Verstand von nöten sein würde. Der Begriff ist die bestimmte Vorstellung vom Allgemeinen. Soll aber der Gedanke des Allgemeinen kein Ungedanke sein, so mufs der Nebengedanke hinzugedacht werden, dafs das Allgemeine immer nur als ein dem Einzelnen Allgemeines, als ein im Einzelnen sich bald so, bald so Verwirklichendes existiere. Diesen unvermeidlichen Nebengedanken nun aber in vollkommener Weise hinzuzudenken, kann, da das Einzelne uns nur in der Anschauung gegenwärtig werden kann, nur einem intuitiven Verstand gelingen; und da das Einzelne nicht in diesem oder jenem Exemplar, sondern das Einzelne überhaupt vorgestellt werden soll, so mufs dieser intuitive Verstand von absoluter Natur sein.

Es versteht sich nun von selbst, dafs für das menschliche Bewufstsein die eben beschriebene Leistung ein unerreichbares Ideal bleiben mufs, dem es sich nur ganz von fern annähern kann. Aber ist sie für die Begriffsfunktion des menschlichen

Bewufstseins überhaupt auch nur ein Ideal? Heifst es nicht das menschliche Bewufstsein künstlich und gewaltsam ausdeuten, wenn man annimmt, dafs es bei der Subjekts- und Prädikatsvorstellung jenen unendlichen intuitiven Verstand als Ideal vor Augen habe? Sicherlich steht unsrem Urteilen dieses Ideal als solches nicht vor Augen; aber dies ist auch gar nicht nötig für die Rechtfertigung meines Standpunktes. Denn ich behaupte lediglich, dafs zur vollkommenen Vollziehung des Begriffs ein unendlicher intuitiver Verstand gefordert sei, und dafs in ihm das Ideal liege, dem unser Denken, sofern es in Begriffen vor sich geht, sachlich und thatsächlich nachstrebe. Um dies zu begründen, ist nur der Nachweis nötig, dafs wir beim Vollziehen der Begriffe, wenn auch stillschweigend und unausdrücklich, notwendig jenen Nebengedanken haben, dafs — wie ich mich ausdrückte — das Allgemeine immer nur als ein in der Totalität des Einzelnen sich verwirklichendes Allgemeines vorkomme. Zeigt uns unsre Selbstbesinnung, dafs wir diesen Gedanken mit jedem Begriffe verknüpfen, so ist damit zugleich gesagt und erwiesen, dafs das Ideal unsrer Begriffsfunktion sachlich — wenn auch nicht für unser Bewufstsein — in dem unendlichen intuitiven Verstande liege. Denn die vollkommene Vollziehung dieses Nebengedankens ist eben nur einem derartigen Verstande möglich.

Es fragt sich jetzt also, ob und in welcher Weise unser menschliches Denken jenen Nebengedanken vollziehe. Jedenfalls wird die Art und Weise der Vollziehung eine höchst unvollkommene sein; doch so unvollkommen sie auch sein mag, so wird durch Selbstbesinnung sich immer der Sinn ergeben, dafs sie die Stellvertretung jenes im Grunde gemeinten Nebengedankens sei; womit sie mittelbar auch als Stellvertretung jenes nur im unendlichen intuitiven Verstande sich vollziehenden Begriffsideals erklärt ist.

4. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir unsre Selbstbesinnung auf diejenigen Begriffe lenken, die wir mit aller Ausdrücklichkeit und Aufmerksamkeit vollziehen. Es gilt ja festzustellen, worin das Maximum dessen, was vom menschlichen Denken in der bezeichneten Beziehung geleistet werden kann, bestehe. Vielleicht tritt da, wo wir die Begriffsfunktion flüchtig

und wenig aufmerksam vollziehen, eine abermalige Abbreviatur der jetzt zu suchenden Stellvertretung ein. Auf diese vielleicht vorhandene weitere Abbreviatur kommt es mir hier zunächst nicht an. Am besten aber werden wir das Maximum dessen, was die Begriffsfunktion des menschlichen Denkens in Hinsicht auf jenes Ideal zu leisten vermag, kennen lernen, wenn wir ins Auge fassen, was unser Denken thut, wenn es diesen oder jenen Begriff sich zum ersten Male zum Bewufstsein bringt.

Geben wir auf solche möglichst ausdrückliche Begriffsfunktionen acht, so finden wir, dafs es immer eine mehr oder weniger bestimmte Anschauung ist, an die sich uns der Gedanke des Allgemeinen knüpft. Bringe ich mir den Begriff „Dreieck“ oder „Haus“ zum Bewufstsein, so vollziehe ich, indem ich die gemeinsamen Merkmale denke, zugleich die innere Anschauung irgend eines Dreiecks oder Hauses. Und so ist es auch mit den Begriffen vom Unsinnlichen. Will ich den Begriff „Liebe“ oder „Tugend“ bilden, so ist es auch hier die Innenanschauung irgend einer Gestaltung oder Äufserung von Liebe und Tugend, woran sich der Gedanke der allgemeinen Beschaffenheit derselben entwickelt. Man hat vielfach die Sache so dargestellt, als ob die Begriffe von einem verschiebbaren Schema, von einem hin- und herfliefsenden, verschiedene Formen durchlaufenden Gesamtbilde getragen oder umspielt wären. Wundt hat recht, dieser Ansicht gegenüber darauf hinzuweisen, dafs ein derartiger Wechsel einzelner Anschauungen als Begleiter des Begriffs niemals in unsrem Bewufstsein existiere; dafs es eine reine Erfindung sei, anzunehmen, es sei der Begriff des Dreiecks an eine dunkle Gesamtvorstellung geknüpft, die dann jezuweilen in die Einzelvorstellung dieses oder jenes bestimmten Dreiecks übergehe, welche jedoch nicht beharre, sondern sich immer wieder entweder in die verworrene Gesamtvorstellung oder in eine andre Einzelvorstellung umwandle[1]). Ja selbst die Allgemeinvorstellung als Vorstufe des Begriffs darf man nicht als ein bewegliches, oszillierendes Schema bezeichnen; denn die Unbestimmtheit ist, so sehr sie die Veränderlichkeit begünstigt, an sich noch nicht ein Hin- und Herfliefsen.

---

[1]) Wundt, *Logik*. I. Bd. S. 39.

Auf der andern Seite freilich ist zuzugeben, dafs die Einzelanschauung, an die sich der Gedanke des Allgemeinen knüpft, mehr oder weniger eine gewisse Unbestimmtheit an sich trägt. Ihre individuellen Züge sind mehr oder weniger verwischt. Hierdurch nähert sie sich dem Charakter des Schematischen an, ohne dafs sie indessen je aufhörte, Einzelanschauung zu sein. Jedermann, der sich mit unbefangenem Blicke beobachtet, wird finden, dafs, so ausdrücklich er auch den Begriff des Hauses oder Tieres denken möge, es doch vollständig überflüssig wäre, sich eine in allen Zügen individuell bestimmte Gestalt eines Hauses oder Tieres vorzustellen. Übrigens wäre dies auch zweckwidrig; denn, wie ich sofort hervorheben werde, soll sich an die Einzelanschauung der Gedanke knüpfen, dafs es auf ihre individuelle Gestalt schlechterdings nicht ankomme. Es wäre also unpassend, die individuelle Bestimmtheit der Einzelanschauung besonders hervorzukehren. Diese Verwischtheit der dem Begriff entsprechenden Einzelanschauung wird von WUNDT übersehen; so recht er mit der Bekämpfung des „Zerfliefsens in eine Reihe einzelner Vorstellungen" hat, so unzutreffend ist seine Leugnung jeder „besonderen Unbestimmtheit der Umrisse" der dem Begriff entsprechenden Einzelvorstellung[1].

So wird also der Begriff, statt auf die unendliche Totalität des Einzelnen, nur auf ein winziges Stückchen derselben bezogen. Allein an diesen verschwindenden Teil derselben knüpft sich ein Nebengedanke, der ihn zum Stellvertreter jener Totalität erhebt. Wir sind nämlich dessen gewifs, dafs die individuelle Bestimmtheit der jeweiligen Einzelanschauung für den Begriff gänzlich gleichgültig sei, dass wir statt der gerade vorhandenen Einzelanschauung auch jede beliebige andre wählen könnten. Bringen wir uns das, was Dreieck bedeute, etwa an einem spitzwinkligen Exemplar zum Bewufstsein, so ist uns dieses Exemplar mit dem Nebengedanken gegenwärtig, dafs jedes andre Dreieck genau denselben Dienst leisten würde. Dieser Nebengedanke macht sonach die den Begriff begleitende Einzelanschauung zum Stellvertreter jener unendlichen Totalität des Einzelnen, zum Stellvertreter jener Individualisierung überhaupt; und somit

---

[1]) WUNDT, *Logik.* I. Bd. S. 40.

mittelbar zum Stellvertreter jenes unendlichen intuitiven Verstandes, der allein diese Individualisierung vollkommen vollziehen könnte[1]). Durch die Einzelanschauung und ihren Nebengedanken ist in abgekürzter Weise angedeutet, dafs das Allgemeine immer nur als das dem Einzelnen Allgemeine, nur als im Individuellen lebend und wirklich werdend gedacht werden könne. So ist der Begriff nach dieser seiner anschaulichen Seite hin eine unvollziehbare Forderung, ein logisches Ideal, dessen wir nur durch Stellvertretung habhaft werden können.

Es wäre verkehrt, zu meinen, dafs das logische Ideal, das der Begriff darstellt, für uns ein absolutes Jenseits bleibe. Wir denken es wirklich, aber eben nur in der Form der Stellvertretung; wir sind auf das Ideal hin gerichtet, wir tragen es in uns, wir nehmen teil an ihm; dabei aber bleibt es immer Ideal. Es mag psychologische und metaphysische Schwierigkeiten haben, diese Einheit in der Trennung, diese Mitte von Vollziehen und Nichtvollziehen zu denken; hier gilt es nur, die durch Selbstbesinnung unzweifelhaft gemachte Thatsache, dafs es ein solches ideelles Besitzen des doch unerreichbaren Ideals gebe, zu konstatieren.

---

[1]) WUNDT wendet gleichfalls den Gesichtspunkt der Stellvertretung auf die Einzelanschauung an. Er nennt, ohne näher zu unterscheiden, die Einzelvorstellung geradezu den Stellvertreter des Begriffs (*Logik.* I. Bd. S. 42 f.; *Grundzüge der physiologischen Psychologie.* 2. Aufl. II. Bd. S. 311). Über den „Nebengedanken," der sich an die das Allgemeine begleitende Anschauung knüpft, äufsert sich treffend LOTZE (*Logik.* S. 30 f.). Auch HARTMANN nennt den Begriff eine mit gewissen Nebenvorstellungen verknüpfte Anschauung und hebt hervor, dafs es für das Bewufstsein keine anschauungsfreien Begriffe gebe. Nur erhält seine Darlegung eine etwas schiefe Wendung, indem er auch darauf Gewicht legt, dafs jeder Begriff, wie die Anschauung, nicht in einer Vielheit von Einzelakten, sondern in einem einzigen Einzelakte bestehe. Allein diese numerische Identität teilt der Begriff auch mit den Gefühls- und Willensakten und den reproduzierten Vorstellungen. Auch jede dieser Äufserungen ist ein Einziges, numerisch Ungespaltenes. Die numerische Identität ist demnach für den Anschauungscharakter des Begriffs völlig gleichgültig. Sein Anschauungscharakter besteht lediglich darin, dafs, wie HARTMANN anderseits richtig hervorhebt, jeder Begriff neben der logischen Bearbeitung, in der er besteht, auch an der Anschauung teilhat (*Grundlegung des transcendentalen Realismus.* S. 149 ff.). Er hält die (charakteristische) Einzelheit des Gegenstandes der Anschauung und die (selbstverständliche) numerische Einzigkeit des Anschauungsaktes nicht scharf und konsequent genug auseinander.

So hat denn auch das menschliche Denken etwas von Intuition in sich. Einzelanschauung und Allgemeines sind für uns nicht absolut getrennt; sondern in und mit der Einzelanschauung denken wir das Allgemeine als das in ihr Ausgedrückte, Verwirklichte, und in und mit dem Allgemeinen haben wir die Einzelanschauung. Diese ist die anschauliche Hülle, die jeden Begriff umspielt, die Peripherie, in die sich das Zentrum des Allgemeinen versenkt. Mit dem allen ist nur die Thatsache beschrieben, dafs wir in der Begriffsfunktion das Denken des Allgemeinen und das Schauen des Einzelnen in einem Akte vollziehen, so dafs dieses zu jenem, jenes zu diesem gehört.

Man hat vielfach den an die Anschauung geknüpften Begriff in dem Sinne als Stellvertretung aufgefafst, als ob das durch ihn repräsentierte Ideal der absolut anschauungslose, „reine" Begriff wäre. Der vollendete Begriff soll nicht in dem intuitiven Zusammendenken des Allgemeinen mit der unendlichen Totalität des dazugehörigen Einzelnen bestehen, sondern in dem abstrakten Vorstellen des von allem Einzelnen absolut befreiten Allgemeinen. Hiernach würde die Gebundenheit des Begriffs an die Einzelvorstellung nicht darin ihr Mangelhaftes haben, dafs es eine bestimmte einzelne Vorstellung ist, woran sich der Begriff knüpft, sondern vielmehr darin, dafs er überhaupt an die Einzelvorstellung gebunden ist. In diesem anschauungslosen Sinne fafste HERBART den Begriff auf. Er nennt ihn zwar ein logisches Ideal, das niemals wirklich im menschlichen Denken vorkomme, sondern dem sich dasselbe nur mehr und mehr annähern könne. Fragt man aber, warum dieses Begriffsideal unerreichbar sei, so erhält man die Antwort: weil der Begriff das rein für sich betrachtete Was an unsren Gedanken sei, weil zum Begriffe immer nur der Inhalt des Gedachten, niemals der Umfang desselben gehöre, und weil anderseits aus den Komplexionen und Verschmelzungen der Vorstellungen solch reine Gebilde nicht hervorgehen können[1]. Hiernach ist es freilich nicht das von der Einzelvorstellung absolut befreite Allgemeine, was HERBART als logisches Ideal aufstellt; denn das Allgemeine

[1] HERBART. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie.* § 34 f. *Lehrbuch zur Psychologie.* § 78 ff. § 179 ff.

als Gegenstand des Begriffs wird von ihm vollständig verkannt; doch aber ist dasjenige, worin er das Begriffsideal setzt, ein von allem Einzelnen absolut Befreites. Soweit sich das Einzelne mit seinen ungleichartigen Merkmalen in den Begriff mischt, soweit wird das reine Was durch das Hereinziehen der psychischen Entstehungsweise, der reine Inhalt durch den Umfang getrübt.

Überhaupt aber ist es die übliche Darstellung, diese Geknüpftheit des Begriffs an die Einzelvorstellung oder Anschauung beiseite zu lassen und Anschauung und Begriff einfach entgegenzusetzen. Bei Kant ist die Anschauung das Vermögen der Rezeptivität, der Begriff das Vermögen der Spontaneität. Die unterscheidenden Merkmale gehören in die Anschauung, nicht in den Begriff. Mit diesem einfachen Dualismus glaubt er das Verhältnis erschöpft zu haben.[1]) Dem gegenüber ist durch diese Untersuchung festgestellt, dafs jeder Begriff, den wir uns ausdrücklich zum Bewufstsein bringen, an eine Einzelanschauung geknüpft ist, und dafs diese Einzelanschauung nicht etwa darum etwas Mangelhaftes ist, weil sie eine Anschauung, sondern darum, weil sie blofs eine einzige Anschauung und nicht die Totalität des zu dem jeweiligen Begriff gehörigen Anschaulichen ist. Zu dem Ideal des Begriffs gehört also viel mehr Anschauung, als die menschliche Begriffsfunktion je umspannen kann.

Kaum ist es nötig, zu bemerken, dafs durch die Unbestimmtheit des begleitenden Bildes der Begriff nichts an Bestimmtheit einbüfst. Denn die Unbestimmtheit der Anschauung betrifft ja nicht das, was der Begriff meint und will, sondern nur das implizite Mitgedachte; und aufserdem ist die unbestimmte Anschauung die Stellvertreterin von etwas seiner Absicht nach durchaus Bestimmtem.

5. Durch die voranstehende Erörterung hat sich die Zahl der subjektiven Begriffsfaktoren erheblich vermehrt. Subjektiv am Begriffe ist der Umstand, dafs es gerade diese oder jene Einzelanschauung ist, woran sich der Gedanke des Allgemeinen knüpft; subjektiv ist ferner der Nebengedanke, den wir stillschweigend mit der zufällig vorhandenen Einzelanschauung ver-

[1]) Kant, *Kritik der reinen Vernunft.* 2. Aufl. S. 74 f. *Logik.* § 6 Werke, herausgegeben von Rosenkranz und Schubert. III. Bd. S. 273.

binden: dafs wir nämlich statt ihrer jede beliebige andre hätten wählen können. Dagegen hat die durch diesen stellvertretenden Nebengedanken im Grunde gemeinte Gewifsheit, dafs das Allgemeine nur als dem Einzelnen Allgemeines bestehe, transsubjektive Bedeutung, wie ich schon oben (S. 345) hervorhob. So gehört also alles, was sich uns bisher im Begriffe als stellvertretend gezeigt hat, zu den subjektiven Begriffsfaktoren. Die Zahl derselben wird sich indessen noch vermehren, da die stellvertretenden Seiten am Begriff noch nicht vollständig aufgezeigt sind.

Bezog sich die bisher in Betracht gezogene Stellvertretung auf das den Gedanken des Allgemeinen begleitende Einzelne, so ist nun zu erwägen, ob nicht auch der Gedanke des Allgemeinen selbst eine an sich unvollziehbare und nur durch Stellvertretung zu erfüllende Forderung sei. Fragen wir uns, ob wir in der That die gemeinsamen Merkmale in ihrer Allgemeinheit ausdrücklich und wirklich zu denken vermögen, so wird uns eine gewissenhafte Selbstbesinnung sagen, dafs dies über unser Vermögen hinausliege. Wir sind einzig dazu im stande, an die vorschwebende Einzelvorstellung die Forderung zu knüpfen, dafs eine gewisse Anzahl individueller Beschaffenheiten als gleichgültig betrachtet und die übrigbleibende Bestimmtheit als das in allem dazugehörigen Einzelnen Gleiche und Allgemeine gedacht werden solle. Wohl steht es in unsrem Vermögen, die nach dem Absehen von den gleichgültigen individuellen Merkmalen übrigbleibende Bestimmtheit uns an jedem beliebigen individuellen Exemplar zur Anschauung zu bringen, d. h. sie in ihrer untrennbaren, ununterschiedenen Eingeschmolzenheit in das Individuelle vorzustellen. Allein damit ist nicht gethan, was der Begriff fordert; schon weil durch diese Einschmelzung in das Individuelle das Absehen von den gleichgültigen individuellen Merkmalen im Grunde wieder aufgehoben wird. Der Begriff fordert, dafs diese übrigbleibende Bestimmtheit in ihrer Unterschiedenheit von allem blofs Individuellen festgehalten, d. h. eben als Gleiches und Allgemeines gedacht werde. Versuchen wir, diese Forderung zur vollen Verwirklichung zu bringen, also etwa das Dreieck als solches, das Haus als solches uns vorzustellen, so gehen uns die Gedanken aus, wir starren ins Leere.

Dabei ist schon immer die Voraussetzung zugestanden, dafs wir diese Forderung in Anknüpfung an eine Einzelvorstellung und mit dem Nebengedanken, dafs das Allgemeine immer als Einzelnes vorkomme, zu erfüllen versuchen. Trotz dieser Voraussetzung sind wir aufser stande, den Gedanken des Allgemeinen wirklich zu vollziehen; auch die Einzelvorstellung und ihr Nebengedanke bringen uns nach dieser Richtung nicht weiter. Die Forderung, die im Begriffe nach dieser Seite liegt, wäre nur dann erfüllt, wenn in Anknüpfung an die Einzelvorstellung und in Verbindung mit jenem Nebengedanken eine gewisse Bestimmtheit dennoch in ihrer strengen Unterschiedenheit von allem Individuellen gedacht würde. Das Allgemeine ist einerseits an das Individuelle als an seine Existenzbedingung innig zu knüpfen, anderseits aber darin doch zugleich von allem Individuellen ideell zu trennen. Diese Losreifsung eben liegt weit über unser Vermögen, geradeso wie auch jene innige Verknüpfung sich als eine Unmöglichkeit für uns erwiesen hat. Jeder ernstliche Versuch einer Losreifsung des Allgemeinen läfst unsre Gedanken einfach ins Unbestimmte zerrinnen.

Wenn wir aber auch den Gedanken des Allgemeinen als solchen nicht vollkommen verwirklichen können, so ist uns dies doch in der Weise der Stellvertretung möglich. Indem wir gewisse individuelle Beschaffenheiten als gleichgültig betrachten, wissen wir damit zugleich bestimmt und positiv die Richtung, in welcher der Inhalt des Allgemeinen liegt. Der als allgemein zu denkende Inhalt ist nicht als verwirklichter Gedanke, sondern als Richtung des Denkens, und zwar als eine positiv bestimmte, in uns gegenwärtig. Was wir an die Einzelvorstellung knüpfen, sind die bestimmten Zielpunkte, auf die hin wir unser Denken zu richten haben. Will ich z. B. den Begriff des Kreises denken, so ist durch den Gedanken „derjenigen krummen Linie, deren sämtliche Punkte von einem gegebenen Punkte gleichweit entfernt sind“, dem Denken sein Ziel in bestimmter Weise vorgeschrieben, sein Inhalt positiv hingestellt, ohne dafs es jedoch im stande wäre, diesen Inhalt in sich zur vollen Gegenwart zu bringen. Der Begriff des Kreises soll lediglich in dem, was jene angeführten Worte ausdrücken, also mit Beiseitelassung aller andern Merkmale, zum Gegenstande und Ziele des Denkens

gemacht werden. Diese Aufgabe stellt sich das Denken wirklich und ausdrücklich; es ist eine durch Selbstbesinnung unbestreitbar zu konstatierende Thatsache, dafs diese Aufgabe im Denken als gegenwärtige Realität vorkommt. Dagegen wird die Erfüllung dieser Aufgabe nie zur Wirklichkeit in unsrem Bewufstsein. Das Allgemeine schwebt, wie Lotze sagt, immer nur als eine angestrebte, nie vollzogene Vorstellung über den anschaulichen Bildern seiner Einzelbeispiele.[1]) Übrigens verliert durch diesen Mangel der Begriff nichts an Bestimmtheit. Mag auch das Allgemeine nur als Forderung in uns vorkommen, so besteht diese doch in ganz bestimmten Richtungs- und Zielpunkten. Die Bestimmtheit des Begriffs ist also durch keine der aufgewiesenen Schranken irgendwie angetastet.

Wir haben also mehr in unsrem Bewufstsein als blofs Einzelvorstellungen; im Begriff tritt etwas qualitativ andres zu ihnen hinzu. Ich hebe dies besonders im Gegensatze zu der nominalistischen Ansicht hervor, wonach es in unsrem Bewufstsein nur Einzelvorstellungen gibt. So sagte Hobbes, dafs das Allgemeine nicht nur nicht in rerum natura, sondern auch nicht als idea oder phantasma in uns existiere, dafs dem Worte „Tier" oder „Stein" in unsrem Geiste lediglich die Vorstellungen der einzelnen Tiere oder Steine entsprechen.[2]) Ebenso besteht nach Berkeley das Allgemeine nicht in einer positiven Vorstellung von etwas, sondern nur darin, dafs eine Vorstellung, die eine Einzelvorstellung ist und bleibt, dazu verwendet wird, alle anderen Einzelvorstellungen derselben Art zu repräsentieren; dafs zu einer Einzelvorstellung der Zusatz hinzutritt, man habe sich um gewisse Beschaffenheiten derselben nicht zu kümmern — ein Zusatz, der die Einzelvorstellung als solche nicht verändern soll.[3]) Auch J. St. Mill gehört hierher. Die Natur der allgemeinen Sätze fällt ihm im Grunde in den sprachlichen Ausdruck. Die allgemeinen Sätze sind ein glücklicher Kunstgriff der Sprache, der es uns gestattet, von vielen Dingen so zu sprechen, als ob sie ein einziges wären; eine bündige, in einer Art Schnell-

[1]) Lotze, *Logik.* S. 546.

[2]) Hobbes, *De corpore,* cap. II. § 9. *Leviathan,* cap. IV.

[3]) Berkeley, *Principles of human knowledge,* § 126; ebenso in der Einleitung § 12. 15.

schrift abgefaſste Angabe der bestimmten Thatsachen.[1]) Unser wirkliches Vorstellen bezieht sich sonach immer nur auf einzelne Thatsachen.

Ohne Zweifel sind diese Denker in die Natur des Begriffs tiefer eingedrungen als jene, die mit der Behauptung, der Begriff stelle das Gleichartige, Gemeinsame u. dgl. vor, etwas jeder Schwierigkeit Entbehrendes gesagt zu haben glauben. Nur bleiben sie genügsamer Weise bei dem Gedanken stehen, daſs die Einzelvorstellung durch das Wort eine Menge gleichartiger Einzelvorstellungen vertrete, anstatt nun weiter zu fragen, welcher positive Vorstellungsvorgang dieser sich sprachlich durch das Wort ausdrückenden Leistung unabweislich zu Grunde liege. Das ernstliche Eingehen auf diese Frage würde sie zu der Überzeugung geführt haben, daſs wir die Vorstellung vom Allgemeinen in der Form bestimmt gestellter Richtungs- und Zielpunkte vollziehen. So tritt freilich die Vorstellung vom Allgemeinen nicht als ein fertiges Resultat, nicht als eine einfache neue Qualität zu den Einzelvorstellungen hinzu. Doch aber liegt in der Vorstellung vom Allgemeinen eine von der Einzelvorstellung positiv und qualitativ verschiedene Bewuſstseinsleistung vor. In der Vorstellung vom Allgemeinen spricht sich eine Tendenz und Funktion des Bewuſstseins aus, die in den Einzelvorstellungen als solchen nicht vorhanden ist. Unser Bewuſstsein besitzt eine Kraft, über die Einzelvorstellungen überzugreifen, sie in dem, worin sie übereinstimmen, als übereinstimmend zu denken, sie also in diesem Sinne zu einigen, sie identisch zu setzen. Diese Einigungstendenz kann sich freilich nirgends zu vollendeter Verwirklichung bringen, sie stellt die Einigungspunkte immer nur als Ziel auf und gibt dem Denken seine Richtung auf sie hin, ohne sie in ihrer Eigenschaft als Identisches und Gleiches zu derjenigen Gegenwart im Bewuſstsein bringen zu können, welche die Einzelvorstellungen haben. Doch aber wohnt uns diese Einigungstendenz, diese Richtung auf das Allgemeine unwidersprechlich inne, und hierdurch ist in dem äuſserst komplizierten Produkt, welches man Begriff nennt, eine Funktion aufgewiesen, die in den Einzelvorstellungen als solchen nicht gegeben ist. — Auch hier wieder muſs

---

[1]) J. St. Mill, *Logik.* I. Bd. S. 193 ff.

es der Psychologie überlassen bleiben (vgl. S. 351), zu untersuchen, ob etwa das psychische Zustandekommen dieses Mittleren zwischen Vollziehen und Nichtvollziehen Schwierigkeiten darbiete, und dieselben durch geeignete Hypothesen möglichst zu beseitigen.

Nun endlich ist die Reihe der subjektiven Faktoren, die jedem Begriff, auch dem mit voller Aufmerksamkeit und Ausdrücklichkeit vollzogenen, anhaften, erschöpfend dargelegt. Der erste subjektive Faktor des Begriffs bestand in der Form des Allgemeinen als solcher oder in der einigenden Funktion des Begriffs (S. 339). Die zweite Stelle nahmen diejenigen Operationen ein, durch welche die Anschauung, an der der Begriff haftet, zum Stellvertreter der unendlichen Einzelgestaltung des Allgemeinen gemacht wird; resp. diejenigen stillschweigend am Begriff gesetzten Seiten, die diesen Operationen entsprechen (vgl. S. 353 f.). An dritter Stelle endlich stehen diejenigen Denkbewegungen, durch welche das Allgemeine selbst in der Weise einer bloſsen Forderung, eines bestimmt hingestellten, aber doch unerreichbaren Zieles vorgestellt wird; resp. diejenigen stillschweigend am Begriff mitgedachten Seiten, die diesen Denkbewegungen entsprechen. Alle diese inneren Bewegungen bleiben, wie Lotze sagt, subjektive Anstrengungen unsres Geistes, denen keine sachliche Bedeutung zukommt; sie müssen gleich einem Lehrgerüst, das man nach vollendeter Arbeit wieder abbricht, von der sachlichen Bedeutung unsrer Denkhandlungen wieder abgezogen werden.[1]) Von sachlicher Bedeutung dagegen hat sich der Begriff in folgenden beiden Beziehungen gezeigt: erstlich insofern er mit dem Gemeinsamen, das er als seinen Gegenstand meint, ein den vielen dazugehörigen Einzelnen in der That gleicherweise Zukommendes bezeichnet (S. 336 f.), und zweitens insofern das Allgemeine, gemäſs der Struktur des subjektiven Begriffs, auch in Wirklichkeit nur als ein dem Einzelnen Allgemeines existiert (S. 345).

So finden wir auch am Begriff bestätigt, daſs auch solche Denkfunktionen, die an sich ausschlieſslich subjektive Bedeutung haben, doch in dem Gegenstande, den sie meinen, in dem Ergebnisse, das sie bezeichnen wollen, von transsubjek-

---

[1]) Lotze, *Logik*. S. 540. 546.

tiver Gültigkeit sind. Und ebenso zeigt es sich auch hier, dafs die subjektiven Weisen des Denkens zu dem durch sie ausgedrückten Transsubjektiven passen, etwas ihnen Verwandtes, Entgegenkommendes haben (vgl. S. 290. 303). In bezug auf den ersten subjektiven Faktor besteht das Verwandte des entsprechenden Transsubjektiven darin, dafs dieses als ein vielem Einzelnen Gemeinsames, an ihm Gleiches existiert; weil die Einzelnen in gewissen Stücken gleich sind, darum läfst sich ihnen in der Hinsicht, worin sie gleich sind, mit der einigenden Begriffsfunktion gleichsam beikommen. In bezug auf die an zweiter und dritter Stelle genannten subjektiven Faktoren aber liegt schon in dem Nachweise der Stellvertretung dies eingeschlossen, dafs das Subjektive und das erstrebte Transsubjektive etwas zu einander Passendes haben.

6. Jetzt endlich läfst sich zusammenfassen, was der Begriff im weitesten Sinne ist. In doppelter Hinsicht ist er ein an sich unvollziehbares, nur durch stellvertretende Funktionen erreichbares Ideal. Stellen wir uns nämlich den Begriff in vollendeter Gestalt vor, so müfsten sich folgende Bewegungen des Denkens zu einer Funktion vereinigen. Ein Allgemeines müfste vorgestellt werden als innewohnend der unendlichen Totalität des dazugehörigen Einzelnen, wobei jedoch jenes Allgemeine der einzige direkte Gegenstand des Vorstellens, die Totalität des Einzelnen lediglich das implizite Mitgeschaute wäre; und ferner müfste das Allgemeine, trotz seiner Ineinssetzung mit der intuitiven Anschauung, dennoch ebensosehr von dem Einzelnen und der Anschauung desselben unterschieden und in der Form seiner Allgemeinheit fixiert werden. Statt dessen besteht jedoch der menschliche Begriff, selbst wo er das Maximum unsrer Leistungsfähigkeit darstellt, in der Vereinigung zweier stellvertretender Funktionen. Einmal nämlich knüpft sich der Gedanke des Allgemeinen immer nur an eine mehr oder weniger bestimmte einzelne Anschauung, der der Nebengedanke, dafs sie für alle hierhergehörigen gelte, stillschweigend anhaftet, und sodann ist auch das Allgemeine selbst nicht fertig ausgedacht, sondern uns nur in der Form gewisser genau bestimmter Richtungen des Denkens gegenwärtig. So ist der Begriff, weit entfernt ein einfaches und fertiges Gebilde zu sein, ein Zusammen komplizierter Bewufstseinsvorgänge. Freilich sind diese selten oder niemals

beim Denken eines Begriffs in prinzipieller Ausdrücklichkeit in uns gegenwärtig; doch aber stecken sie ihrem konkreten Ergebnisse nach in jedem Begriffe drinnen (vgl. S. 172 ff.).

7. Bisher bezog sich die Darstellung auf das Maximum, das unser Bewufstsein in der Begriffsbildung zu leisten vermag. In den weitaus meisten Fällen findet sich nämlich eine noch viel weitergehende Abkürzung dieses Begriffsmaximums — wie ich die höchste Leistung des menschlichen Bewufstseins in der Begriffsbildung nennen möchte. Diese höchste Leistung tritt vor allem bei denjenigen Begriffen ein, auf die sich unser Nachdenken, unser Untersuchen richtet, die wir also zum ersten Male deutlich und bestimmt bilden oder irgendwie ergänzen und berichtigen wollen. Dagegen wird überall da, wo es sich um Begriffe handelt, die uns geläufig und vertraut sind, jenes Begriffsmaximum durch eine sehr weitgehende Abkürzung ersetzt. Die Frage nach dieser äufsersten Begriffsabbreviatur ist nicht nur von psychologischem, sondern auch von erkenntnistheoretischem Interesse. Zwar ist die transsubjektive Bedeutung des Begriffs, das im Begriff Gemeinte und Gewollte erschöpfend dargelegt; allein zur vollständigen Erörterung des Erkenntniswertes des Begriffs und seiner Stellung im Erkenntnisvorgange gehört auch das Eingehen auf die Frage nach den weiteren subjektiven Faktoren, die in der äufsersten Abbreviatur des Begriffs enthalten sind, und überhaupt auf die Frage nach der Gestalt, die der Begriff in der Regel in dem menschlichen Bewufstsein annimmt. Doch will ich diesen Gegenstand in gedrängter Kürze darthun, da allerdings das Hauptinteresse, das die Erkenntnistheorie an dem Begriffe hat, in dem Vorstehenden befriedigt ist.

Es ist die Sprache, das Wort, wodurch die weitere Abkürzung der Begriffsfunktion möglich wird. Ich hob schon hervor, dafs der menschliche Begriff des Wortes als seines Vehikels bedarf, dafs begriffliche Fixierung nur durch parallel laufende sprachliche Fixierung möglich ist (S. 329 f.). Das Wort ist der unentbehrliche Begleiter des Begriffs, der sinnliche Anhalt, ohne den der Begriff zerrinnen würde. Auch das eben bezeichnete Begriffsmaximum bedarf des begleitenden Wortes. Indessen überschreitet das Wort in der Regel diese seine Begleiterrolle und wird geradezu ein Begriffselement, ja sogar dasjenige, welches

für das Bewufstsein am augenfälligsten hervortritt. Sobald uns ein Begriff geläufig und vertraut geworden ist, sobald wir ihn mühelos gebrauchen, tritt die Vorstellung des Wortes in eigentümlicher Weise in den Vordergrund des Bewufstseins und scheint fast allein den Begriff zu vertreten. In der That, wenn wir achtgeben, was in uns beim Lesen und Sprechen vorgeht, so wird sich uns auf den ersten Blick kaum etwas andres darbieten als die Wortvorstellungen. Doch aber kann in ihnen unmöglich die vollständige Stellvertretung des Begriffes liegen. Denn wir verstehen doch die Worte, wir wissen, was mit ihnen gemeint ist, sie sind mehr für uns als ein blofser Klang, als eine blofse Buchstabenfolge. Es mufs also mit der Wortvorstellung offenbar noch etwas andres in unsrem Bewufstsein verbunden sein, wenn es auch nicht so in die Augen springt. Sonach ist eine etwas genauere Analyse dieser äufsersten Begriffsabkürzung geboten.

Zunächst kann kein Zweifel sein, dafs diese Abkürzung in doppelter Hinsicht einen Fortschritt über jenes Begriffsmaximum hinaus bedeutet. Erstlich nämlich tritt die stellvertretende Einzelanschauung immer mehr in das Dunkel des Bewufstseins zurück, und zweitens werden auch die Richtungs- und Zielpunkte, die das Allgemeine als Begriffsinhalt repräsentieren, blasser und verschwinden aus dem Herde der Aufmerksamkeit. In beiden Beziehungen aber überträgt sich die hier verloren gehende Deutlichkeit auf die Wortvorstellung, welche geradezu in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit tritt.

Gehen nun jene beiden Bestandteile des Begriffsmaximums völlig an die Wortvorstellung verloren? Von der begleitenden Einzelanschauung ist es mir nicht zweifelhaft, dafs sie völlig unbemerkbar werden und sich gleichsam an die Wortvorstellung hingeben kann[1]). Ich glaube nicht, dafs wir beim rasch hineilenden Sprechen und Lesen die Begriffe — abgesehen von denjenigen, die mit besonderem Nachdruck gebildet werden — von der Anschauung der gemeinten Gegenstände umspielt finden. Doch ist der Begriff dadurch nicht rein unsinnlich geworden, es

[1]) Wie dies auch Wundt annimmt (*Logik.* I. Bd. S. 48), mit dessen Auseinandersetzungen über diese äufserste Begriffsabbreviatur ich überhaupt in wesentlichen Stücken übereinstimme.

ist nur an die Stelle der Einzelvorstellung des vom Begriff gemeinten Gegenstandes die Einzelvorstellung des entsprechenden Wortes getreten, die gleichfalls als Anschauung in dem weitesten Sinne (vgl. S. 319 f.) bezeichnet werden kann. Zunächst ist das Wort eine Gehörswahrnehmung; es ist also das Denken, insoweit es diese äufserste Abbreviatur erreicht hat, ein stilles, inneres Hören. Freilich wird die Sache dadurch verwickelter, dafs in unsrer Kulturwelt sich uns die Worte zugleich als Schriftzeichen einprägen. So schweben uns die Wortbilder als eine schwer zu sondernde Verschmelzung von Gehörs- und Gesichtswahrnehmungen, von Klang und Schriftzeichen vor. In diesen vom inneren Hören und Sehen gebildeten Wortanschauungen besteht der unter allen Umständen übrigbleibende anschauliche Begriffsbestandteil.

Dagegen geht der in seiner Allgemeinheit vorzustellende Inhalt des Begriffs nicht völlig verloren. Wie wäre es denn sonst auch möglich, dafs uns die Worte sinnvoll erscheinen, dafs sie für das Denken gehaltvolle Münzen und nicht leere Schnitzel sind? Zunächst zeigt uns die Selbstbesinnung, dafs sich uns mit dem Wortbilde das Gefühl des Bekannt- und Vertrautseins, eine unmittelbare Gewifsheit des Sinnvollen verbindet. Die Worte haben für uns Physiognomie, starren uns nicht blöde an, wie eine blofse Buchstabenverbindung. Geben wir nun schärfer acht, so finden wir in diesem Gefühl des Vertrautseins einen Ausdruck dafür, dafs wir die unbedingte Gewifsheit haben, jederzeit, wenn es nötig werden sollte, genau und ausdrücklich vorstellen zu können, welches Gemeinsame mit jedem Worte gemeint sei. Mögen wir auch noch so rasend schnell sprechen und lesen, diese Gewifsheit, dafs es uns in jedem Augenblicke möglich sei, das jedem Wort entsprechende Gemeinsame vor das Bewufstsein zu bringen, fehlt keinem einzigen Worte, das einen Begriff bezeichnen soll. Das Wortbild steht im Mittelpunkte der Aufmerksamkeit, mit ihm aber ist unzertrennlich die bezeichnete Gewifsheit verschmolzen.

Jetzt hat sich uns die äufserste Begriffsabbreviatur genau bestimmt. Das Wort vertritt die den Begriff begleitende Einzelanschauung; die Gewifsheit aber, das dem Wort entsprechende Gemeinsame jeden Augenblick in das Bewufstsein citieren zu können

vertritt das Gemeinsame selbst, das im Begriffsmaximum in Form bestimmter Richtungen des Denkens gegenwärtig war. Nur ist, indem ich die Stellvertretung in dieser Weise auf die beiden Seiten der Begriffsabbreviatur verteile, nicht zu vergessen, dafs sich in bezug auf das Verhältnis zur Aufmerksamkeit die Rollen der beiden stellvertretenden Seiten an der Begriffsabbreviatur umgekehrt haben. Im Begriffsmaximum ist das geforderte Gemeinsame der ausdrückliche Gegenstand des Denkens, gegen den die Einzelanschauung als nur begleitend zurücktritt; in der Begriffsabbreviatur dagegen steht das Wortbild im Blickpunkte der Aufmerksamkeit und die bezeichnete Gewifsheit ist zum blofs Anhaftenden geworden.

Es liegt ein tiefer teleologischer Sinn in dieser äufsersten Begriffsabbreviatur. Zieht man auf der einen Seite die diskursive Natur des menschlichen Denkens und die Enge des Bewufstseins, auf der andern Seite die Aufgaben, die dem Denken in der kurzen Spanne des Lebens durch die Wirklichkeit gestellt werden, in Betracht, so wird man sich sagen müssen, dafs ein Mittel gefunden werden mufste, wodurch an Stelle der immer noch schwerfälligen Begriffsmaxima ein beweglicheres, flotteres Hantieren mit den begrifflichen Gebilden treten konnte. Und da ist es nun staunenswert, in wie trefflicher Weise diese Entlastung des Begriffs von allem Schwerfälligen durch die passende Verwendung des Wortbildes herbeigeführt wurde.

Auch hier (vergl. S. 358) werden wir an eine psychologische Aufgabe erinnert. Wie ist es möglich, dafs durch die blofse Gewifsheit, das Gemeinsame ins Bewufstsein bringen zu k ö n n e n, ein V e r s t e h e n des Wortes, also derselbe Erfolg erzielt wird, als ob das Gemeinsame wirklich im Bewufstsein wäre? Die Psychologie wird, um diesen wunderbaren Erfolg einigermafsen begreiflich machen zu können, wohl zum Unbewufsten als einer Potenz, die ins Bewufstsein hineinwirkt und hineinklingt, greifen müssen.

Alle Erörterungen dieses Kapitels zeigen, dafs sich gerade am Begriff die schrankenvolle, von ausschliefslich subjektiven Elementen so überaus durchsetzte Natur des Denkens ganz besonders hervorthut. Der Begriff erscheint wie ein Versuch des Bewufstseins, von seiner subjektiven Eingeschlossenheit aus ver-

langend und ringend des transsubjektiven Jenseits habhaft zu werden. Es steht auf diese Weise die hier vertretene Auffassung vom Begriffe in vollem Gegensatz nicht nur zu HEGEL, der den menschlichen Begriff und das Wesen der Dinge identisch setzt, sondern auch zu der bei den Bewufstseins-Idealisten unsrer Tage sich findenden Auffassung, wonach der Begriff, mit Übersehen aller hier erörterten Schwierigkeiten, einfach als eine in den Wahrnehmungen steckende, ihnen ursprünglich aufgeprägte Form hingestellt wird. In recht charakteristischer Weise tritt mir diese Bedeutung des Begriffs in REHMKES Bewufstseins-Monismus entgegen. Hier gibt es nichts von all den komplizierten Spannungen, Strebungen und Stellvertretungen am Begriff; Subjektives und Objektives, Inneres und Äufseres wird schlechthin in eins gesetzt und unter diesem Gesichtspunkte der Begriff als Unterschiedenheit und Bestimmtheit der Wahrnehmungen behandelt.[1])

8. Nachdem sich uns der Begriff im weitesten Sinne nach seinen verschiedenen Seiten vollständig auseinandergelegt hat, ist es an der Zeit, auf die Natur des Erkennens zurückzublicken und den Begriff in näheren Zusammenhang mit ihr zu setzen. Ich werde dabei etwas weiter ausholen.

Das Erkennen ist denkende Bearbeitung der Erfahrung. Wie nun auch immer die Erfahrung beschaffen sein mag, stets ist sie uns als Summe von Einzelthatsachen gegeben. Alles, was erfahren wird, ist Einzelnes. Mag der Inhalt des Erfahrenen in wirklichen oder in reproduzierten Wahrnehmungen, in Gefühlen oder Willensakten oder sonst worin bestehen, es ist immer ein Jetzt und Hier, ein individuell zugespitztes Etwas, was erfahren wird. Auch meine Begriffe und Urteile mit allen ihren transsubjektiv-gültigen Bestandteilen sind ein Gegenstand meines Erfahrens; doch sie sind dies nur insofern, als sie Einzelakte

---

[1]) REHMKE, *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff*. S. 112 ff. Auch verwechselt REHMKE die durch das unbewufste Denken in die Wahrnehmung hineingeschaute Ordnung (vgl. S. 273 ff.) und die bewufste Begriffsfunktion. Ähnlich ist es bei SCHUBERT-SOLDERN (*Erkenntnistheorie*. S. 98 ff.). Auch J. H. v. KIRCHMANN, dem, bei aller Verschiedenheit, mit REHMKE die Verbindung von naivem Realismus und zugespitztem Bewufstseinsidealismus gemeinsam ist, vertritt die Ansicht, dafs die Begriffe nicht über den Wahrnehmungen schweben, sondern ein Trennstück derselben sind (*Die Lehre vom Wissen*. Berlin 1868. S. 18 ff.).

sind, die jeweilig vom Bewufstsein ausgeübt werden. Inwieweit dagegen sich das Denken auf seinen Gegenstand richtet, liegt er über die Möglichkeit des Erfahrens hinaus. Das Denken als eine Funktion, die Geltung fordert, ist eo ipso ein Postulieren von Unerfahrbarem. Nur die Akte dieses Postulierens lassen sich erfahren; diese aber sind überall Einzelakte. So darf ich denn alles Erfahrene als ein Anschauen bezeichnen, wobei, wie immer, mit diesem Worte alles Innewerden eines Einzelnen bezeichnet wird (vgl. S. 317 ff.). Und da auch umgekehrt alles Anschauen selbstverständlich ein Erfahren ist, so decken sich beide Begriffe vollkommen. Alles Erkennen kann sonach als logische Bearbeitung von Anschauungen bezeichnet werden.

Wir erinnern uns weiter daran, dafs die Erfahrung in einem doppelten Verhältnisse zum Denken steht, wie dies der vierte Abschnitt auseinandersetzte: die Erfahrung ist Grundlage und Stoff des Denkens. Als Grundlage steht die Erfahrung (oder Anschauung) in einem äufserlichen Verhältnis zum Denken. Sie ist ihm Anreiz und mafsgebende Bedingung, bleibt dabei aber aufserhalb des Denkens liegen. Das Denken vollzieht seine Operationen zwar in Anknüpfung an die Anschauungen der Erfahrung, nimmt sie aber damit nicht auch schon in sich auf. Geschieht dies letztere, so ist die Erfahrung eben schon mehr als blofs Grundlage des Denkens. In ein viel innerlicheres Verhältnis zum Erkennen ist die Erfahrung in ihrer zweiten Funktion gesetzt. Indem die Anschauungen der Erfahrung den Stoff des Denkens bilden, gehen sie in gewissem Sinne in dasselbe ein. Insoweit nämlich der Inhalt des Denkens aus Unerfahrbarem besteht, insoweit besteht er überall aus umgeformtem Erfahrungs- oder Anschauungsstoff (vgl. das zweite Kapitel des vierten Abschnitts). Der in der Anschauung gegebene Inhalt wird hiermit also schon zu einem im Denken selbst vorkommenden Elemente gemacht. Dabei bleibt es allerdings noch ganz zweifelhaft, ob und inwiefern die Form des Erfahrens als solche, d. h. das Anschauen, in das Denken selber aufgenommen wird. Der Begriff des umgeformten Erfahrungs- oder Anschauungsstoffes enthält hierüber noch keinen Fingerzeig.

Erst die Erörterung des Begriffs hat uns Aufschlufs darüber gegeben, ob und inwieweit zu den Denkakten selber, unbeschadet

der unerfahrbaren Natur ihres Inhalts, dennoch die Form des Erfahrens und Anschauens gehöre; ob und inwieweit das Erfahren und Anschauen als solches zu den eigenen Funktionen oder Seiten des Denkens zu zählen sei. Jeder Denkakt ist Postulieren eines Unerfahrbaren oder Transsubjektiven und daher etwas prinzipiell andres als das Erfahren. Es fragt sich nun, ob und inwieweit das Denken dennoch das Erfahren oder Anschauen als eine Seite seiner eigenen Thätigkeit ausübe. Und darüber eben brachte die Untersuchung des Begriffes Klarheit.

Erstlich nämlich fanden wir, dafs in einem grofsen Teil der Urteile das Subjekt ein Einzelnes oder mehrere Einzelne bezeichnet. In jedem solchen Urteile wird daher das Subjekt durch ein Anschauen (im weitesten Sinne) vorgestellt (vgl. S. 319 f.), weshalb ich auch diese Urteile Anschauungsurteile nannte. Es wird also hier der Urteilsakt selbst mit einer Anschauung begonnen; das erste Glied der denknotwendigen Verknüpfung ist ein Anschauen. Von dem Prädikate dagegen wissen wir, dafs es immer als Begriff vorgestellt wird. Sobald also das eine Glied des Denkaktes als Anschauung auftritt, wird doch daran sofort ein Begriff geknüpft. Der Begriff ist für jeden Denkakt ein unentbehrliches Glied, während die Anschauung in einem Teil der Urteile (den „Begriffsurteilen;“ vgl. S. 321) nicht als Glied vorkommt.

Doch noch eine zweite viel innigere Verbindung des Denkaktes mit der Anschauung entdeckte sich uns. Während nach der soeben hervorgehobenen Seite das Anschauen neben dem Begriff im Denkakte auftritt, dringt in einer andern Beziehung das Anschauen sogar in den Begriff selbst ein. Die Vorstellung des Allgemeinen bedarf zu ihrer Anlehnung stets der mitvorgestellten Anschauung. Indem ich das Allgemeine postuliere, setze ich in demselben Akte eine entsprechende Anschauung mit. Die Richtung des Allgemeinen existiert in unsrem Denken nicht anders als unabtrennbar geknüpft an eine Anschauung.

So stellt die Beziehung zwischen Denken und Anschauen eine Stufenleiter hinsichtlich der Innigkeit dar. Den untersten Grad fanden wir an der Erfahrung als Grundlage des Denkens: hier trat das Denken an die Anschauung als an ein Draufsenliegenbleibendes heran. Enger wird die Beziehung erst dadurch, daß

die Anschauungen der Erfahrung zugleich den Stoff zur Vorstellung des Unerfahrbaren ausmachen. Hierdurch tritt der Anschauungsinhalt in das Denken selbst ein, wogegen das Anschauen als solches ihm noch fremd ist. Doch auch dabei kann es nicht bleiben. Soll das Denken die Anschauungen der Erfahrung bearbeiten und verarbeiten, so wird dies naturgemäfs nur dadurch möglich sein, dafs das Denken selbst nach gewissen Seiten hin das Anschauen oder Erfahren ausübt. Es ist nicht einzusehen, wie das Denken die Anschauungen anfassen sollte, wenn es dem Anschauen vollkommen heterogen bliebe, wenn es nicht innerhalb seiner selbst auf das Anschauen einginge. Nur wenn das Denken in sich selbst sich zum Anschauen gewissermafsen verbreitert, nur wenn das Denken die Spannkraft hat, sich in sich selbst zugleich zu seinem relativen Gegenteil zu entäufsern, wird es möglich, dafs es der Anschauungen, die die Erfahrung darbietet, Herr werde. Diese Aufnahme der Anschauung in das Denken vollzieht sich nun teils neben dem Begriff, teils — und dies ist der innigste Grad des Verhältnisses — ist sie geradezu eine Aufnahme des Anschauens in den Begriff selbst. In dieser letzten Hinsicht ist das Anschauen und die begriffliche Seite des Denkens in eine und dieselbe Funktion zusammengegangen. Jeder Begriff stellt eine geheimnisvolle, nie völlig aufzuhellende Einheit zwischen dem Anschauen und dem spezifisch Begrifflichen dar; das Einzelne empfängt die Bedeutung des Allgemeinen und das Allgemeine wird lediglich an dem Einzelnen vorgestellt. Nicht erst irgendwo in einer besonders weihevollen Art des Denkens, sondern schon im ganz gewöhnlichen Begriff findet sich sonach ein intuitives Element vor (vgl. S. 351 f.).

So findet das im vierten Abschnitt über das Verhältnis von Erfahrung und Denken Gesagte hier seine Ergänzung. Die Erfahrung ist nicht nur Grundlage und Stoff des Denkens, sondern auch in doppelter Beziehung eine Funktion des Denkens selber. Dabei darf nur ein gewisser Unterschied nicht aus den Augen gelassen werden. Schon oft hob ich hervor, dafs das Denken in seiner Gesamtheit als ein Erfahren angesehen werden kann: insofern nämlich, als das Denken, indem es ausgeübt wird, sein eigenes Funktionieren erfährt. In diesem Sinne ist das Erfahren natürlich nicht gemeint, wenn ich sage, dafs das Denken

in der bezeichneten doppelten Beziehung ein Erfahren sei. Vielmehr hat dies den Sinn, daſs das Denken nach den bezeichneten Seiten hin das Innewerden des Einzelnen, d. i. das Erfahren als seine Funktion ausübe. In den Anschauungsurteilen ist die Vorstellung des Subjekts nicht etwa nur in dem selbstverständlichen Sinne ein Erfahren, daſs sie sich als dieses bestimmte Funktionieren erfährt, sondern auch in dem besonderen Sinne, daſs sie in dem Innewerden eines Einzelnen besteht, also ihren Inhalt in der Weise des Erfahrens ergreift. Und ähnlich verhält es sich mit der Erfahrung, die einen Bestandteil jedes Begriffes bildet.

Auch ist nicht auſser acht zu lassen, daſs die Erfahrung als Grundlage des Denkens und die in jedem Begriffe mitgesetzte Erfahrung ein Erfahren unter sehr verschiedenem Gesichtspunkte sind. In jenem Falle muſs die Erfahrung so beschaffen sein, daſs durch Bearbeitung derselben der Begriff erst gewonnen werden kann; die Erfahrung ist dort in ihrer Bestimmtheit maſsgebend für das richtige Entstehen des Begriffs. So gewinne ich z. B. aus gewissen Nachrichten, die ich lese oder höre, und aus gewissen sinnlich wahrgenommenen Überresten einen Begriff von den Grundzügen der antiken Malerei. Dagegen besteht die Erfahrung, die den Begriff begleitet, in einer Anschauung, die nur als Anschauung überhaupt dem Begriff zum Vehikel dient, dagegen in ihrer Bestimmtheit für den Begriff völlig gleichgültig ist. So kann sich z. B. der von mir jeweilig gebildete Begriff der antiken Malerei an irgendwelche beliebige in der Phantasie vorgestellte individuelle Züge der antiken Malerei heften.

Doch nicht nur das Verhältnis zwischen Denken und Erfahrung oder Anschauung hat sich jetzt genauer bestimmt, sondern auch das Verhältnis zwischen dem Transsubjektiven und dem Allgemeinen im Denken. Das Transsubjektive als der Gegenstand des Erkennens freilich kann ebensogut ein Einzelnes wie ein Allgemeines sein. Das Anschauungsurteil geht auf ein Einzelnes, das Begriffsurteil auf ein Allgemeines als seinen Gegenstand. Allein das Erkennen des Transsubjektiven ist lediglich eine Funktion des allgemeinen Faktors im Denken. Ich kann dies auch so ausdrücken: die transsubjektive Gültigkeit des Denkens ist an das darin enthaltene Allgemeine geknüpft. Es ist, um dies einzusehen, nur nötig, gewisse uns

bekannte Ergebnisse zusammenzubringen. Die transsubjektive Gültigkeit ist unmittelbar durch das Bewufstsein von der Notwendigkeit des Denkens, durch das Bewufstsein, logischer Weise so und nicht anders verknüpfen zu müssen, gesetzt. Darin liegt schon weiter, dafs die Denknotwendigkeit eine Notwendigkeit des Verknüpfens ist, dafs sie dem Verknüpfen als solchem innewohnt. Betrachten wir nun den Verknüpfungsakt oder das Urteil, so ist die Subjektsvorstellung die blofse Voraussetzung der Verknüpfung, denn sie ist das einfach Gesetzte, das eine Determination erst erwartet. Die Verknüpfung als solche geschieht und besteht erst im Prädikate; die Prädikatsvorstellung ist das Knüpfen einer determinierenden Vorstellung an das Subjekt, das Aussagen und Determinieren selber (vgl. S. 298). So ist es also genauer die Prädikatsvorstellung, woran sich die Denknotwendigkeit knüpft. Die Prädikatsvorstellung aber ist in allen Fällen eine begriffliche Funktion, d. h. sie hat ein Allgemeines zum Gegenstande. So knüpft sich also die Denknotwendigkeit und mit ihr die transsubjektive Gültigkeit an diejenige von den beiden Urteilsfunktionen, die, im Gegensatze zur Subjektsvorstellung, notwendig ein Allgemeines setzt und meint. Es ist also in der That die transsubjektive Gültigkeit des Denkens eine Leistung seiner Richtung auf das Allgemeine hin. Das Allgemeine ist sonach der Nerv des Denkens; vom Allgemeinen erhält das Denken seine Bedeutung. Wenn daher Hegel das Denken als das sich bethätigende Allgemeine, als das an ihm selbst Allgemeine u. dgl. zu bezeichnen pflegt, so ist dies zwar, so ohne Einschränkungen hingestellt, nicht aufrecht zu erhalten; doch aber liegt ihm, wie man jetzt sieht, ein den Nerv des Denkens treffender guter Sinn zu Grunde.

Drittes Kapitel.

Der Begriff höherer Ordnung.

A. Der kausal bezogene Begriff.

1. Wäre der Begriff durch die im Vorigen erschöpfend entwickelte Definition in seiner Vollendung dargestellt, wäre er also nichts weiter als die bestimmte Vorstellung vom Gemeinsamen, so würde kein Mafsstab vorhanden sein, nach dem die Zusammenfassung der Einzelnen zum Allgemeinen geordnet werden könnte. Durch die bisherige Definition des Begriffs ist die Möglichkeit freigelassen, alle nur irgend vergleichbaren Gegenstände zur Einheit des Begriffs zusammenzufassen; dagegen fehlt jeder Anhaltspunkt, wonach entschieden werden könnte, welche gemeinsamen Merkmale im Interesse des Zieles des Erkennens zum Begriff zusammenzufassen seien, und welche anderen Merkmale ohne prinzipiellen Verlust für das Erkennen unvereinigt gelassen werden können. Wenn ich die schwarzen Vierecke oder die trägen Säugetiere begrifflich zusammenfasse, so entsprechen diese beiden Begriffe jener Definition genau ebenso als wenn ich die gleichseitigen und rechtwinkeligen Parallelogramme oder die der Vernunftentwickelung fähigen Säugetiere zum Begriff vereinige; und doch sind jene beiden Begriffe für das Erkennen höchst gleichgültig, wogegen die Begriffe „Quadrat" und „Mensch" einen sehr bedeutenden Erkenntniswert besitzen. Es entsteht daher die Aufgabe, festzustellen, welche weiteren Erfordernissen der Begriff zu genügen habe, damit es für das Erkennen wertvoll werde. Es werden zwei Stufen der Begriffs zu unterscheiden sein: eine niedrigere, wo der Begriff überhaupt nur der Forderung, ein Allgemeines bestimmt zusammenzufassen, entspricht, ohne den Zweck des Erkennens in wertvoller Weise zu fördern; und eine höhere, wo der Begriff ein

derartiges Allgemeines ausdrückt, dafs an ihm der Zweck des Erkennens in bestimmter Weise hervortritt. Wer sich mit jener ersten Definition begnügt, mifsversteht sich zweifellos selber. Denn es wird doch kaum seine ernstliche Ansicht sein, dafs reine Willkür auf dem Gebiet der Begriffsbildung herrschen solle. Ist dies aber nicht der Fall, dann macht er die stillschweigende Voraussetzung, dafs der Kreis der zu vergleichenden Objekte schon anderswoher irgendwie bestimmt sei, und dafs ein Motiv gegeben sei, gerade diesen Kreis zusammenzufassen und das Gemeinschaftliche darin aufzusuchen.[1] Wo anders sollten aber derartige Fingerzeige zu finden sein als in dem Zwecke des Erkennens? Es werden also gemäfs diesem Zwecke gewisse Anforderungen an die Begriffsbildung gestellt werden müssen, denen sie zu entsprechen hat, wofern sie nicht dem blofsen Zufall preisgegeben sein soll. Damit ist aber eine höhere Form des Begriffs zugegeben.

Genauer betrachtet, werden sich innerhalb dieser höheren Form des Begriffs wieder zwei Stufen unterscheiden lassen, je nachdem lediglich einem gewissen niedrigeren Kriterium für Abgrenzung des Allgemeinen oder zugleich auch einem höheren Kriterium Genüge geleistet wird. So wird sich auch die jetzige Untersuchung in zwei Teilen zu vollziehen haben. Zunächst wird aus dem Erkenntniszweck ein gewisses niedrigeres Kriterium abzuleiten sein, das den Begriff zwar schon mit dem Erkenntniszweck in Zusammenhang bringt, diesen Zweck jedoch erst in seiner allgemeinsten Gestalt ins Auge fafst. Sodann wird der Erkenntniszweck in strengerem Sinne zu formulieren sein, damit aus ihm ein Kriterium strengerer Art abgeleitet werde. Erst dieses wird uns den Begriff in seiner Vollendung zeigen.

2. Fassen wir zunächst das Erkenntnisziel, wie es schon im dritten Abschnitt (S. 221 f.) festgesetzt wurde, ins Auge. Ich sagte dort, dafs das Erkennen sich erst als Erkennen der kausalen Beziehungen vollende. Soll daher das Erkenntnisziel etwas genauer bezeichnet werden, so wird der Begriff der kausalen Beziehung einer näheren Betrachtung unterzogen werden müssen.

---

[1]) Sigwart hebt diesen Mangel der gewöhnlichen Auffassung vom Begriff scharf hervor (*Logik.* I. Bd. S. 274).

Das Wichtigste indessen über diese Stufe des Begriffs ist noch nicht hervorgehoben. Es liegt darin, dafs der Gesichtspunkt der kausalen Beziehungen keine Einteilung der Begriff nach ihrem Gegenstande zur Folge hat. Die gekennzeichnete höhere Stufe des Begriffs knüpft sich nicht an eine gewisse Art der Gegenstände des Begriffs, sondern es läfst sich im Grunde jeder Gegenstand, der in Form eines blofsen Begriffs der Ähnlichkeit aufgefafst wurde, auch zum Inhalt eines Begriffs höherer Stufe machen, oder es ist doch wenigstens prinzipiell der Versuch nicht ausgeschlossen, es zu thun. Es kommt dabei auf die Stellung des individuellen Bewufstseins zu den verschiedenen Gegenständen an. Dem einen ist ein Gegenstand so fremd, dafs er ihn nur in Form von Ähnlichkeitsverhältnissen zum Inhalt eines Begriffs machen kann, während ein andrer diesen Gegenstand so genau kennt, dafs er in den Begriff desselben auch den kausalen Zusammenhang, in dem er sich befindet, aufnimmt. Für den Arzt sind die Begriffe der verschiedenen Krankheiten, für den Botaniker die Begriffe der Wachstumserscheinungen Begriffe der höheren Art, während sie der Laie grofsenteils als Begriffe der niedrigeren Stufe handhabt. So entwickeln sich auch bei demselben Individuum mit zunehmender Reife viele Begriffe von der niedrigeren Stufe aus zu der höheren hin. Wenn sonach jeder Begriff der Ähnlichkeit zu einem Begriff der kausalen Beziehung erhoben werden kann, so ist es anderseits natürlich, dafs gewissen Gegenständen ausschliefslich Begriffe der letzteren Art entsprechen. Es sind dies die kausalen Beziehungen, die Gesetze und Zusammenhänge selber. Diese können selbstverständlicher Weise nicht in der Form der blofsen Ähnlichkeit aufgefafst werden; wo sie als Begriffsinhalt auftreten, da entspringen natürlich Begriffe der höheren Art.

Die Wissenschaft geht von ihren Anfängen an darauf aus, Begriffe der höheren Art zu bilden. Doch kann sie auch der Ähnlichkeitsbegriffe nicht entbehren. Denn ihr erstes Geschäft besteht in der Beschreibung der Einzelthatsachen, und auch in ihrem weiteren Verlaufe mufs sie immer wieder zu solchen zurückkehren. Bei der wissenschaftlichen Beschreibung nun müssen zahllose Begriffe im Sinne blofser Ähnlichkeit ver-

bleibende in den mannigfaltigsten individuellen Verhältnissen Sobald also von gewissen Seiten an einer individuellen Erscheinung erkannt ist, dafs sie gewisse andere Seiten an einer folgenden Erscheinung verursache, so ist damit zugleich ausgedrückt, dafs diese Seiten, die sich an diesen beiden individuellen Erscheinungen wie Ursache und Wirkung verhalten, in einer unbestimmt grofsen Menge individueller Fälle das Gleichbleibende, Gemeinsame gebildet haben und bilden werden. Welchen individuellen Erscheinungen auch immer sich die als verursachend erkannten Merkmale als gemeinsam erweisen, stets folgen solche individuelle Erscheinungen, denen die als Wirkung erkannten Merkmale gemeinsam sind. So ist demnach die kausale Beziehung in Hinsicht auf die mannigfaltigen individuellen Verhältnisse, an denen die entscheidenden Merkmale sich finden, selbst ein Gleichbleibendes, Konstantes, Allgemeines. Sonach gehört zum Gedanken der kausalen Beziehung dies, dafs sie sich als ein den mannigfaltigsten individuellen Verhältnissen Gemeinsames zeigt.

Nach dieser Seite des Konstanten oder Gemeinsamen hin stellt sich die kausale Beziehung als Gesetzmäfsigkeit im weitesten Sinne dar. Habe ich irgend eine kausale Beziehung aufgefunden, so ist sie damit auch als ein in den mannigfachsten individuellen Verhältnissen Identisches, d. h. als Gesetzmäfsigkeit ausgesprochen. Es ist klar, dafs die Gesetzmäfsigkeit in diesem Sinne nicht blofs die eigentlichen „Gesetze“, sondern auch alle aus ihnen abgeleiteten und zusammengesetzten Beziehungen umfafst. Über den Begriff des „Gesetzes“ im engern Sinne werde ich im weiteren Verlaufe dieses Kapitels zu reden haben.

Aus dem eben Erörterten folgt unmittelbar, dafs das Erkennen, um sein Ziel zu verwirklichen, sich in Urteilen bewegen mufs, die eine Gesetzmäfsigkeit aussprechen. Natürlich sind hierzu nur Begriffsurteile geeignet, d. h. Urteile, deren Subjekt ein Begriff ist (vgl. S. 321). Steht der Begriff lediglich im Prädikat, so ist dadurch das Urteil noch nicht in die Lage versetzt, eine Gesetzmäfsigkeit zum Ausdruck zu bringen. Dies ist erst dann möglich, wenn das Urteil ein Allgemeines zum Gegenstande hat, d. h. wenn das Allgemeine auch im Subjekt steht.

Nebenbei sei hier auf den Unterschied ausdrücklich aufmerksam gemacht zwischen dem Allgemeinen als Gegenstand des

Urteils und dem Allgemeinen als Gegenstand der Prädikatsvorstellung. Wenn ein Urteil ein Allgemeines zum Gegenstande hat, so heifst dies immer, dafs dasjenige, wovon das Urteil etwas aussagt, also die Subjektsvorstellung, ein Allgemeines ist. Dagegen hat die Prädikatsvorstellung in allen Fällen ein Allgemeines zum Gegenstande, auch da, wo von einem Einzelnen etwas ausgesagt wird, also auch in Anschauungsurteilen. Es gibt sonach keinen Denkakt, der nicht das Allgemeine als Begriffsinhalt enthielte; dagegen ist das Allgemeine als Gegenstand des Urteils nur Zweck des Erkennens überhaupt, nicht aber Zweck eines jeden Urteilsaktes. Nur die Begriffsurteile zeigen diesen Zweck des Erkennens verwirklicht.

3. Indem die Gesetzmäfsigkeit als der das Erkennen vollendende Gegenstand hingestellt wird, so soll dies nicht etwa heifsen, dafs die Gesetzmäfsigkeit sofort in ihrer höchsten, umfassendsten Form aufgesucht werden müsse; vielmehr geht der naturgemäfse Sinn jener Behauptung dahin, dafs die Erfahrung überall da, wo sich Anhaltspunkte darbieten, auf die Gesetzmäfsigkeit hin angesehen, ihr entgegengeführt werde. Das Erkennen der Gesetzmäfsigkeit wird daher vor allem auch vorbereitende Akte umfassen, in denen die Gesetzmäfsigkeit in ihren Anfängen und Spuren, in ihren äufserlichen, am meisten zu Tage tretenden Merkmalen und Kennzeichen aufgewiesen wird. In diesem Sinne ist schon das Bestreben des Denkens aufzufassen, überall Unterschiede und Übereinstimmungen in der Erfahrung hervorzuheben, das Gleiche und Ähnliche in seiner verschiedenen Abstufungen, in seinen Über-, Unter- und Nebenordnungen aus dem wirren Bilde der Erscheinungswelt auszusondern. Das Klassifizieren wäre eine Tändelei des Verstandes, wenn es nicht in dem gesetzmäfsigen Ordnen der Erscheinungen sein Ziel anerkennen wollte. Es werden zwei Stufen des Klassifizierens zu unterscheiden sein. Auf einer vorbereitenden Stufe erhebt es nicht den Anspruch, dafs die aufgestellte Einteilung als solche einen gesetzlichen Zusammenhang zum Ausdruck bringe; es will lediglich den in Frage stehenden Erfahrungsbereich überschaubar gestalten, ihn seinem Inhalt nach zu deutlichem Bewufstsein erheben. Zu diesem Zwecke hält es sich an Ähnlichkeiten und Unterschiede überhaupt, ohne

dabei zu fordern, dafs dieselben mit kausalen Beziehungen zusammenfallen. Das Klassifizieren begnügt sich hier mit dem Bewufstsein, dafs die Ähnlichkeiten und Gleichheiten auf eine gesetzmäfsige Ordnung überhaupt, wenn auch in noch so vermittelter und entfernter Form, hinweisen, und dafs sonach auch schon mit diesem Thun dem Erkennen der Gesetzmäfsigkeiten selber vorgearbeitet werde. Besonders wird der Zweck der Orientierung dann erreicht, wenn die Gleichheits- und Unterscheidungsmerkmale derart gewählt sind, dafs die durch sie herbeigeführte Einteilung von einfacher, durchsichtiger und durchgreifender Beschaffenheit ist. Doch müssen sich diese Einteilungen als vorläufig, als einem vorbereitenden Zwecke dienend hinstellen. Wollten sie den Anspruch erheben, das Erfahrungsgebiet, um das es sich handelt, hiermit erkannt zu haben, so würde damit das Grundinteresse, das treibende Ziel des Erkennens gänzlich übersehen sein. Es müssen sich also derartige, noch nicht mit den kausalen Beziehungen zusammenfallende Einteilungen als Vorbereitungsstufe zu solchen Einteilungen betrachten, in denen sich zugleich der gesetzmäfsige Zusammenhang der Erscheinungen darstellt. Erst mit diesen eigentlich wissenschaftlichen Einteilungen erreicht das Klassifizieren seinen Zweck.

Es liegt aufserhalb meiner Aufgabe, auf das Verhältnis des Klassifizierens zu dem Erkenntniszweck und auf den objektiven Wert desselben näher einzugehen. Dies hat in demjenigen Teile der Erkenntnistheorie zu geschehen, der sich mit der Methodenlehre beschäftigt. Hier kommt es mir nur darauf an, hervorzuheben, dafs auch das klassifizierende Erkennen durchaus mit Rücksicht auf die gesetzmäfsigen Beziehungen als den abschliefsenden Gegenstand des Erkennens auszuüben ist. Das vorbereitende Klassifizieren ist, wie schon der von mir gewählte Name andeutet, eine Einleitung und Hinführung zu dem Erkennen der gesetzmäfsigen Beziehungen. Von dem eigentlich wissenschaftlichen Klassifizieren aber braucht kaum ausdrücklich hervorgehoben zu werden, dafs es sich durchaus nach den gesetzmäfsigen Beziehungen richtet, die in der Natur der Dinge selbst liegen, ja geradezu der Ausdruck von solchen ist. Es wird sich daher die wahrhaft sachliche Einteilung erst als Folge der schon erkannten Gesetzmäfsigkeit ergeben können. Ja, es ist immer eine

höhere Form der Gesetzmäfsigkeit, eine ganz besonders sachliche Gestaltung derselben, was sich in der Einteilung in Gattungen und Arten ausprägt. Hierüber wird noch im weiteren Verlaufe dieses Kapitels zu handeln sein.

4. Jetzt wende ich mich wieder zu meinem eigentlichen Gegenstande zurück. Nach dem eben Erörterten hat die Begriffsbildung darnach zu streben, das Allgemeine auf das Wissen von den kausalen Beziehungen zu gründen, das Allgemeine zum bewufsten Ausdruck gesetzlicher Zusammenhänge zu erheben, also solche Merkmale zu verknüpfen, deren gemeinsames Vorkommen von uns als Ausdruck einer Gesetzmäfsigkeit gewufst wird. Jetzt ist ein Kriterium gefunden, das über der Erkenntniswert der Begriffe wenigstens bis zu einem gewissen Grade entscheidet: es besteht in dem Wissen von der dem Seienden im weitesten Sinne innewohnenden Gesetzmäfsigkeit. Das Allgemeine, das ein bestimmter Begriff bezeichnet, soll unbewufst sein als Darstellung eines bestimmten gesetzmäfsigen Zusammenhangs der Erscheinungen. Es genügt also nicht der unbestimmte Gedanke, dafs das durch den Begriff bezeichnete Allgemeine wohl in irgendwelchen gesetzlichen Zusammenhängen wurzeln werde. Vielmehr mufs ein Wissen von den bestimmten gesetzlichen Zusammenhängen vorhanden sein, die sich in dem Gegenstande des jeweiligen Begriffs ausprägen.

Wenn sich diejenigen Begriffe, die blofse Ähnlichkeiten konstatieren, ohne dabei auf die kausalen Beziehungen, in denen sie begründet sind, Rücksicht zu nehmen, als Begriffe der Ähnlichkeit bezeichnen lassen, so kann die eben gekennzeichnete höhere Stufe mit dem Namen der Begriffe der kausalen Beziehung oder der kausal bezogenen Begriffe belegt werden. Natürlich gibt es sehr verschiedene Grade der Vollkommenheit dieser Begriffe: das Bewufstsein von den kausalen Beziehungen kann bestimmter und unbestimmter, vielseitiger und dürftiger sein, die mehr nebensächlichen und äufserlichen oder die wichtigeren und zentralen Bedingungen und Ursachen betreffen. Es können ferner die kausalen Beziehungen in näherem oder entfernterem Zusammenhang mit den direkt gemeinten, unentbehrlichen Merkmalen des Begriffes stehen. Um so vollkommener wird natürlich der Begriff sein, in je direkteren und engeren

Zusammenhang die Merkmale des Begriffs untereinander gesetzt sind. Doch ist ein Begriff schon dann über die Stufe der bloſsen Ähnlichkeit hinausgehoben, wenn die Merkmale des Begriffs als irgendwie in kausaler Beziehung stehend gewuſst werden.

Ein gewisser Unterschied muſs besonders nachdrücklich hervorgehoben werden. Die kausalen Beziehungen bilden entweder den ausdrücklich gewuſsten Inhalt des Begriffs, oder sie hängen dem Begriffsinhalte in abgekürzter Form an. Diese abgekürzte Form wird, ähnlich wie oben (S. 362), in der unbedingten Gewiſsheit bestehen, daſs wir jederzeit, wenn es nötig wäre, die kausale Beziehung angeben könnten. Komme ich beim Studium der Optik auf den Begriff der weiſsen Farbe, so bilden die bekannten physikalischen Bedingungen den ausdrücklich bewuſsten Inhalt des Begriffs. Sind mir dagegen diese Bedingungen geläufig geworden, so kann ich im Gespräche, beim Vortragen oder Lesen den Begriff der weiſsen Farbe im physikalischen Sinne hundertmal anwenden, ohne dabei ein einziges Mal an jene physikalischen Bedingungen ausdrücklich zu denken; sie werden durch jene Abbreviatur vertreten. Oder es handle sich um den Begriff des Staates: zuweilen lenkt sich das Nachdenken ausdrücklich auf diesen Begriff; dann sind natürlich auch die ursachlichen Faktoren des Staates in dem Begriffe gegenwärtig; sonst dagegen werden sie durch jenes Gewiſsheitsbewuſstsein ersetzt. Übrigens sind die gesetzmäſsigen Zusammenhänge, aus denen der Begriffsinhalt besteht, häufig so verwickelt und vielseitig, daſs sie sich kaum mit einem Blicke überschauen, kaum von einer und derselben Verknüpfungsfunktion umfassen lassen. In diesen Fällen werden die Begriffe überhaupt nicht anders als durch jene Abbreviatur gebildet. Es sei z. B. der Hegelsche Begriff der Entwickelung zu durchdenken. Zu diesem Zwecke werden in einer erheblichen Anzahl aufeinanderfolgender Urteile die verschiedenen Seiten dieses Begriffs in inneren Zusammenhang gebracht werden müssen. Soll hierauf nun der Begriff der Entwickelung als Begriff, d. h. in einer Funktion (z. B. als Subjekt eines Urteils) gedacht werden, so wird dies wohl überhaupt nur mit Hilfe jenes abgekürzten Verfahrens möglich sein. Man sieht, welch hochbedeutsame und ausgebreitete Verwendung jene Gewiſsheit, irgend einen Inhalt jederzeit ins Bewuſstsein rufen zu können, innerhalb des Denkens findet.

Das Wichtigste indessen über diese Stufe des Begriffs ist noch nicht hervorgehoben. Es liegt darin, daſs der Gesichtspunkt der kausalen Beziehungen keine Einteilung der Begriff nach ihrem Gegenstande zur Folge hat. Die gekennzeichnete höhere Stufe des Begriffs knüpft sich nicht an eine gewisse Art der Gegenstände des Begriffs, sondern es läſst sich im Grunde jeder Gegenstand, der in Form eines bloſsen Begriffs der Ähnlichkeit aufgefaſst wurde, auch zum Inhalt eines Begriffs höherer Stufe machen, oder es ist doch wenigstens prinzipiell der Versuch nicht ausgeschlossen, es zu thun. Es kommt dabei auf die Stellung des individuellen Bewuſstseins zu den verschiedenen Gegenständen an. Dem einen ist ein Gegenstand so fremd, daſs er ihn nur in Form von Ähnlichkeitsverhältnissen zum Inhalt eines Begriffs machen kann, während ein andrer diesen Gegenstand so genau kennt, daſs er in den Begriff desselben auch den kausalen Zusammenhang, in dem er sich befindet, aufnimmt. Für den Arzt sind die Begriffe der verschiedenen Krankheiten, für den Botaniker die Begriffe der Wachstumserscheinungen Begriffe der höheren Art, während sie der Laie groſsenteils als Begriffe der niedrigeren Stufe handhabt. So entwickeln sich auch bei demselben Individuum mit zunehmender Reife viele Begriffe von der niedrigeren Stufe aus zu der höheren hin. Wenn sonach jeder Begriff der Ähnlichkeit zu einem Begriff der kausalen Beziehung erhoben werden kann, so ist es anderseits natürlich, daſs gewissen Gegenständen ausschlieſslich Begriffe der letzteren Art entsprechen. Es sind dies die kausalen Beziehungen, die Gesetze und Zusammenhänge selber. Diese können selbstverständlicher Weise nicht in der Form der bloſsen Ähnlichkeit aufgefaſst werden; wo sie als Begriffsinhalt auftreten, da entspringen natürlich Begriffe der höheren Art.

Die Wissenschaft geht von ihren Anfängen an darauf aus, Begriffe der höheren Art zu bilden. Doch kann sie auch der Ähnlichkeitsbegriffe nicht entbehren. Denn ihr erstes Geschäft besteht in der Beschreibung der Einzelthatsachen, und auch in ihrem weiteren Verlaufe muſs sie immer wieder zu solchen zurückkehren. Bei der wissenschaftlichen Beschreibung nun müssen zahllose Begriffe im Sinne bloſser Ähnlichkeit ver-

wendet werden. Wenn z. B. der Naturforscher zur Beschreibung einer neuen Tierart sich der Worte: grofs, klein, lang, kurz, laut, leise, rauh, glatt u. dgl. bedient, so ist er in der Regel weit entfernt davon, die gesetzlichen Beziehungen zu kennen, in denen das Grofse, Kleine, Lange, Kurze u. dgl. zu dem beschriebenen Tiere steht. In den geschichtlichen Wissenschaften ist die Zahl der Begriffe der blofsen Ähnlichkeit natürlich noch viel gröfser. Doch sind die Urteile, in denen die Begriffe dieser niederen Art entscheidend sind, in den Wissenschaften immer nur vorbereitender Natur.

B. Der Begriff vom Wesentlichen.

5. Es wird jetzt darauf ankommen, ein weiteres Kriterium aufzufinden, wonach aus den Begriffen der höheren Form diejenigen ausgeschieden werden können, welche das Ziel des Erkennens in einem bestimmteren, engeren Sinn verwirklichen. Und zwar wird dieses bestimmtere Ziel es mit sich bringen, dafs die darauf sich beziehenden Begriffe — im Unterschiede von den eben behandelten — ganz bestimmte Gegenstände zu ihrem Inhalte haben müssen. Zur Aufsuchung eines solchen weiteren Kriteriums werden wir schon durch die Erwägung hingedrängt, dafs sich noch immer nicht herausgestellt hat, worin es begründet sei, dafs der Begriff des Quadrats oder des Pendels einen soviel höheren Erkenntniswert besitze als etwa der Begriff eines schwarzen Quadrats oder eines eisernen Pendels. Denn auch die beiden letzten Begriffe lassen sich, wenn man darauf besteht, unter dem kausalen Gesichtspunkte auffassen und so auf die vorige Stufe des Begriffs heben. Man braucht sich nur ins Bewufstsein zu rufen, unter welchen physikalischen Bedingungen eine quadratische Fläche als schwarz erscheint oder ein Pendel als eiserner bezeichnet werden kann.

Ich wende mich also zu der genaueren Bestimmung des Erkenntniszieles. Das Kausalitätsbedürfnis fordert, dafs nicht bei den zahllosen zerstreuten Gesetzmäfsigkeiten stehen geblieben, sondern zwischen diesen selbst wieder eine kausale Beziehung

hergestellt werde. Würde dies unterlassen, so wären in die Erscheinungswelt eben nur die zerstreuten Anfänge von Zusammenhang hineingebracht. Die Forderung nach Zusammenhang treibt unwiderstehlich weiter, bis nichts mehr vorhanden ist, was aufserhalb des Zusammenhanges liegt.

Das Ergebnis dieser weitergehenden kausalen Verknüpfung der gesetzmäfsigen Verhältnisse besteht nun, wie das Denken an seiner empirisch-logischen Bethätigung erfährt, darin, dafs zu immer allgemeineren, umfassenderen Gesetzmäfsigkeiten, als deren Besonderungen und Gliederungen jene ersteren erscheinen, aufgestiegen wird. Es ist hier nicht meine Aufgabe, zu untersuchen, ob das Denken bei dieser aufsteigenden Verknüpfung zu einem höchsten Gesetze oder mehreren Gesetzen, die auf ein höheres nicht zurückgeführt werden können, gelange. Ja auch dies mufs hier dahingestellt bleiben, ob das menschliche Denken im stande sei, die untergeordneten Gesetzmäfsigkeiten von den übergeordneten, die besonderen von den umfassenderen wirklich abzuleiten, in diesen den Ursprung und die Herkunft jener als notwendig aufzuzeigen. Hier genügt es, festzustellen, dafs die allgemeineren, übergeordneten Gesetzmäfsigkeiten, zu denen wir aufzusteigen genötigt sind, zum mindesten den Sinn haben, dafs die besonderen und untergeordneten als aus jenen ableitbar gedacht werden müssen. Ob wir überall im stande sind, die Ableitung zu vollziehen, ist eine andre Frage. Soviel aber ist sicher, dafs, indem wir gewisse Gesetzmäfsigkeiten als übergeordnet anzusehen uns logisch genötigt finden, darin zugleich die Gewifsheit liegt, es müsse, einerlei, ob wir den Zusammenhang einsehen oder nicht, sich aus ihnen die Gliederung in die besonderen Gesetzmäfsigkeiten mit sachlicher Notwendigkeit ergeben. Eine übergeordnete Gesetzmäfsigkeit aufstellen, heifst die Forderung erheben, dafs die untergeordneten gesetzmäfsigen Beziehungen die sachlich notwendige Besonderung jener darstellen, wenn wir auch aufser stande sein sollten, diese Forderung durch Blofslegung der Art und Weise des Ursprungs und Zusammenhanges zu erfüllen.

So liegt es denn im Sinne des Kausalitätsbedürfnisses, dafs gewisse gesetzmäfsige Zusammenhänge auf eine besondere Bedeutung für das Erkennen Anspruch erheben dürfen. Je über-

geordneter, je ursprünglicher die gesetzmäfsigen Beziehungen sind, ein um so höherer Erkenntniswert kommt ihnen im allgemeinen zu. Sind die gesetzmäfsigen Beziehungen aber von mehr besonderer Natur, so müssen sie, wenn ihnen ein bedeutender Erkenntniswert zugesprochen werden soll, sich als sachlich notwendige Besonderungen aus möglichst ursprünglichen gesetzmäfsigen Beziehungen ergeben. Je mehr die eine oder die andre dieser beiden Forderungen erfüllt ist, um so mehr verdienen die gesetzmäfsigen Beziehungen den auszeichnenden Namen des „Gesetzes“. Ganz besonders aber wird dieser Name den die obersten Stufen der Ursprünglichkeit einnehmenden Gesetzmäfsigkeiten zukommen. Zu den letzteren gehören in erster Linie diejenigen, welche für alles Wirkliche gelten. Es sind dies die metaphysischen Prinzipien; ihre Gültigkeit erstreckt sich gleicherweise auf Unendliches und Endliches, auf Natur und Geist. Freilich wird, wie wir später sehen werden, der Erkenntniswert dieser Gesetze durch den Umstand erheblich beeinträchtigt, dafs sie der Ungewifsheit und Dunkelheit in hohem Grade ausgesetzt sind; weswegen sie auch nur mit grofser Vorsicht in die Wissenschaft eingeführt werden dürfen. Nächst ihnen sind dann diejenigen gesetzmäfsigen Beziehungen zu nennen, die auf einem der durch die prinzipiellste, allgemeinste Gliederung der Wirklichkeit sich ergebenden grofsen Gebiete von unbedingt allgemeiner Gültigkeit sind. Diese Gebiete sind zunächst das Endliche gegenüber dem Absoluten, und sodann innerhalb jenes die Natur und der Geist. Doch auch die Gesetze des Endlichen überhaupt leiden in fühlbarster Weise an dem Mangel der Ungewifsheit. Dagegen gelingt es der Wissenschaft mit einem weit höheren Grade von Sicherheit und Bestimmtheit, das physische und das psychische Geschehen auf allgemeinste Gesetze zurückzuführen. Wir haben daher in den allgemeinen Gesetzen der Natur und des endlichen Geistes diejenigen Gesetze zu erblicken, die innerhalb des sicher erkennbaren Gebietes der Ursprünglichkeit am meisten teilhaftig sind. Verbindet man mit dem Ausdruck „Gesetz“ den Nebengedanken, dafs die gesetzmäfsigen Beziehungen diesen Namen um so mehr verdienen, je bestimmter und zwingender sie erkannt werden, so kommt dieser Name den allgemeinsten physischen und psychischen Zusammenhängen, trotz

ihrer Unterordnung unter die metaphysischen Prinzipien, doch in besonders hohem Grade zu.

Diese allgemeinsten Gesetze des physischen und psychischen Geschehens erfahren nun natürlich eine immer weiter ins Besondere herabsteigende Gliederung. Solange es sich dabei um solche Beziehungen handelt, die als aus der Natur der Sache fliefsende Besonderungen ursprünglicher Gesetze gelten können, haben wir es mit unentbehrlichen Gegenständen des Erkennens zu thun. Indessen tritt doch häufig der Fall ein, dafs auch das Zusammenwirken von Gesetzmäfsigkeiten aus verschiedenen Reihen einen wichtigen Erkenntnisgegenstand bildet. Es ist dies dann der Fall, wenn ein solches Zusammenwirken selbst wieder als ein allgemeines, beherrschendes Gesetz auf grofsen Erfahrungsgebieten erscheint. Wie weit man nach dieser Seite hin den Begriff des Gesetzes anwenden dürfe, ist von Fall zu Fall zu erwägen. Nur darf man durch die Anwendung dieses Ausdruckes niemals den Schein erwecken wollen, als ob abgeleitete und zusammengesetzte Gesetzmäfsigkeiten ursprünglicher und einfacher Natur wären; wie dies in der Litteratur des Darwinismus und auch sonst häufig geschieht.

Durch die sich mit sachlicher Notwendigkeit gliedernde Gesetzmäfsigkeit tritt nun eine äufserst wichtige Folgeerscheinung ein, auf die ich hier wenigstens hindeuten mufs. Die konkreten Naturdinge und die konkreten Akte des psychischen Lebens erscheinen dadurch als nach Gattungen und Arten gegliedert. Was wir als Gattung, Art u. dgl. aufzufassen uns genötigt sehen, von dem nehmen wir an, dafs es nicht aus allerhand zerstreuten Bedingungen daher und dorther zusammengeraten sei, sondern dafs es aus den allgemeinsten, beherrschenden Gesetzen eines umfassenden Gebietes, aus der wesentlichen Natur desselben resultiere, dafs es also durch die Sache selbst zusammengehöre. So verbindet sich das klassifizierende Denken (vgl. S. 374) mit dem Erkennen der Gesetze als dem engeren Zwecke des Erkennens und wird auf dieser Stufe zur Klassifizierung nach Gattungen und Arten.

6. So ist das Kriterium gefunden, nach welchem die Begriffe, die den engeren Zweck der Wissenschaft bilden, erkannt werden können. Es ist nicht genug, dafs die Begriffe sich über

haupt auf die gesetzmäfsigen Verhältnisse beziehen; sondern erst, wenn die Gesetze und Gattungen im eigentlichen Sinne den Gegenstand der Begriffe bilden, vollendet sich der Zweck der Wissenschaft. M. a. W.: die Begriffe müssen die allgemeinsten, umfassendsten gesetzmäfsigen Beziehungen und ihre näheren und entfernteren, weiteren und engeren Besonderungen, soweit sie als aus der Natur der übergeordneten Beziehungen ableitbar, als sachlich notwendig aus ihnen folgend betrachtet werden können, zu ihrem Gegenstande haben. Man könnte daher den Gegenstand dieser Begriffe höchster Ordnung auch als den in der Natur der Wirklichkeit liegenden gesetzmäfsigen Aufbau, als den Grundrifs der Wirklichkeit bezeichnen. Jetzt erst ist der Begriffsbildung in unzweideutiger Weise der Weg gewiesen. Zwischen welchen Merkmalen könnten nicht kausale Beziehungen aufgesucht werden, wofern sie sich nur irgendwie räumlich oder zeitlich zusammenfinden! Man könnte z. B. der Frage, unter welchen Bedingungen Fensterscheiben zerbrochen oder die Strafsen staubig werden, eine längere Untersuchung widmen. Alle derartigen nebensächlichen Gesetzmäfsigkeiten, die aus dem „zufälligen“ Zusammentreffen verschiedener gesetzmäfsiger Beziehungen hervorgehen, sind jetzt aus dem Ziel der Erkenntnis ausgeschlossen und die Untersuchungen darüber, wenn nicht als überflüssig, so doch als wenig wertvoll erklärt.

Diese Begriffe höchster Ordnung sind die im eminenten Sinne wissenschaftlichen Begriffe. Man könnte sie auch als Begriffe vom Wesentlichen bezeichnen, wobei unter dem Wesentlichen eben jene aus der Natur der Wirklichkeit folgenden Gesetze und Gattungen zu verstehen wären. Seit jeher ist die Wissenschaft diesen Begriffen als ihrem eigentlichen Erkenntnisziele zugesteuert; und vor allem seit dem Aufschwunge der Wissenschaften in der neueren Zeit wird die Forderung mit besonderem Nachdruck erhoben, dafs von den Begriffen, die blofs Ähnliches zusammenfassen, zu den Begriffen von kausalen Beziehungen und schliefslich zu den Begriffen vom Wesentlichen aufgestiegen werden müsse. Damit aber sind jene beiden niederen Stufen des Begriffs nicht überflüssig geworden; nicht nur das Erkennen des gewöhnlichen Lebens, sondern auch das der Wissenschaft wird ihrer immer bedürfen. Dies wird von vielen

Darstellungen der Logik übersehen. Nicht nur kühne Idealisten, die, wie HEGEL, mit Überspringung der Anfänge und Mittelstufen dem Höchsten und Absoluten zuzueilen pflegen, sondern auch vorsichtigere Denker fassen den Begriff gleich von vornherein in der Form seiner letzten Stufe auf. So ist es z. B. bei TRENDELENBURG, der den Begriff als die allgemein aufgefafste Substanz, als das dem Konstanten und Wandellosen in dem Wechsel der Erscheinungen Entsprechende definiert[1]; und ebenso bei ÜBERWEG, der den Begriff als diejenige Vorstellung bezeichnet, in welcher das Wesen der betreffenden Objekte vorgestellt wird.[2]

7. Auf dieser höchsten Stufe des Begriffs tritt auch erst eine Eigentümlichkeit, die schon auf der vorigen Stufe beginnt, in voller Schärfe hervor. Soll der Begriff die Gesetze und Gattungen zum Ausdruck bringen, so können die Faktoren, aus denen er sich zusammensetzt, nicht als eine Summe blofs aneinandergereihter Merkmale bestehen; sondern es gehört zum Begriff auch das logische Verhältnis, durch welches die Faktoren des Begriffs eben im stande sind, das Gesetz oder die Gattung, um die es sich handelt, zu bezeichnen. Jede, auch die einfachste gesetzmäfsige Beziehung ist mehr als eine blofse Koordination oder Summe von Faktoren; sie besteht aus Zusammenhängen, Abhängigkeitsverhältnissen, bald von einfacher Beschaffenheit, bald von schwer überschaubarer Verwickelung. Diese kausalen Verhältnisse hat nun natürlich der Begriff in sich aufzunehmen, sie mit dem Bewufstsein von der Notwendigkeit derselben wiederzugeben, wodurch sie eben für den Denkenden zu logischen Verhältnissen werden. So stellt also jeder Begriff höherer Ordnung eine bestimmte Zusammengehörigkeit, eine eigenartige Abhängigkeit der Faktoren dar. Jeder Teilvorstellung, die zu einem Begriffe gehört, kommt eine bestimmte Funktion innerhalb des Begriffsganzen zu. Der Begriff ist in sich selbst eine bestimmte logische Gliederung.

Man darf von jener äufserlichen, mechanischen Auffassung des Begriffs, wonach er eine blofse Summe von Merkmalen ist, behaupten, dafs sie in unsrer Zeit immer mehr verschwinde.

---

[1] ADOLF TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen.* 3. Aufl. Leipzig 1870. II. Bd. S. 233. 259.

[2] ÜBERWEG, *Logik.* 3. Aufl. S. 114 f.

Schon TRENDELENBURG hat in seinen „Logischen Untersuchungen“ diese Auffassung, wie sie in der formalen Logik herrschend ist, in einleuchtendster Weise zurückgewiesen und das „organische Band“ betont, durch welches die Begriffsmerkmale zusammengehalten werden.[1] Und schlagen wir LOTZE, SIGWART, WUNDT auf, überall finden wir diese organische Auffassung mit Nachdruck hervorgehoben: sei es in der Form, daſs von den Merkmalen des Begriffs gesagt wird, daſs sie sich in den mannigfaltigsten Stellungen aufeinander beziehen und so sich wechselseitig determinieren[2]; oder in der Form, daſs der Begriff als eine Synthese oder Konstruktion aus einfachen Elementen betrachtet wird[3]; oder so, daſs die Merkmale eines Begriffs geradezu als bestimmte Beziehungen zu anderen Begriffen angesehen werden.[4] Diese letztere Formulierung ergibt sich aus der einfachen Erwägung, daſs die in organischer Verknüpfung stehenden Merkmale eines Begriffs selbst wieder nichts andres als Begriffe sind. — Übrigens findet sich diese tiefere Auffassung vom Begriffe nicht erst in der allerneuesten Philosophie. Bildet sie doch z. B. eine Hauptvoraussetzung der HEGELschen Dialektik. Wenn HEGEL den Begriff als eine Totalität definiert, in der jedes der Momente das Ganze ist, oder wenn er von der Immanenz und Wesentlichkeit der Bestimmungen des Begriffes spricht und in der Lehre von den „Merkmalen“ den äuſsersten Grad der Verkommenheit der Logik erblickt[5], so ist damit jene logische Gliederung des Begriffs gefordert. Freilich wird bei ihm diese Wahrheit weitaus übersteigert, indem sich mit ihr die Lehren von der Identität im Anderssein und von der objektiven Wesenheit des Begriffs verbinden.

Beispiele anzuführen, ist, da es sich um einen bloſsen Folgesatz aus dem vorher ausführlich Erörterten handelt, fast

[1] TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen.* 3. Aufl. I. Bd. S. 18 ff.

[2] LOTZE, *Logik.* S. 46 f. LOTZE sieht mit Recht ein zutreffendes Symbol für den Bau des Begriffs nicht in der Gleichung $S = a + b + c + d \ldots$, sondern höchstens in der Bezeichnung $S = F(a, b, c \ldots)$. Auch verdeutlicht er die logisch gegliederte Ordnung der Merkmale des Begriffs trefflich an Beispielen.

[3] SIGWART, *Logik.* I. Bd. S. 283 ff. 287.

[4] WUNDT, *Logik.* I. Bd. S. 95 f.

[5] HEGEL, *Encyklopädie.* § 160. 165. *Logik.* Werke V. Bd. S. 52 ff.

überflüssig. Selbst wenn man die alltäglichsten Begriffe betrachtet, tritt die logische Gliederung bei einiger Erwägung sofort entgegen. Wenn ich z. B. im Begriff des Hauses die Faktoren des Raumes, des seitlich und oben von festem Material Umschlossenen, des auf festem Boden Stehenden, des für den Menschen zum Wohnen Geeigneten zu vereinigen habe, so ist darin die Forderung ausgesprochen, dafs das Umschliefsen mit festem Material als dem Raume durch menschliche Aktivität widerfahrend, der feste Boden als die Bedingung dieses Umschliefsens und das Wohnen der Menschen als Zweck des Umschliefsens gedacht werde. Diese umständliche Ausdrucksweise deutet an, welche verschiedenen logischen Verhältnisse selbst ein so gewöhnlicher Begriff wie der des Hauses in sich birgt. Man kann sich hiernach vorstellen, welch eine Menge verwickelter Beziehungen solche Begriffe wie Integral, Interferenz, Fluoreszenz, Polarisation, Phantasie, Staat, Entwickelung u. dgl. in sich enthalten. Auch kann man sich ohne näheres Eingehen vorstellen, wie verschieden die Art der Synthese bei Begriffen von Dingen, von Eigenschaften, von Thätigkeiten und von Beziehungen sein möge.

8. Zum Schlufs erhebt sich die Frage, welche subjektiven und objektiven Faktoren jetzt, nachdem die höhere Stufe des Begriffs dargelegt ist, zu den in der untersten Begriffsstufe enthaltenen hinzugekommen sind.

Zunächst ist klar, dafs sich der transsubjektive Gegenstand des Begriffs insofern näher bestimmt hat, als jetzt das Gemeinsame, welches der Begriff als den Einzelnen zukommend bezeichnet (S. 358), die Form der gesetzlichen Beziehung überhaupt und des Gesetzes im engern Sinne besitzt. Der Zusammenhang, den der Begriff zum Inhalte hat, wird unmittelbar als etwas in dem entsprechenden Gebiet der Wirklichkeit Bestehendes hingestellt, und zwar soll das transsubjektive Bestehen des Zusammenhanges in derselben Weise stattfinden, wie er gerade von diesem oder jenem Begriffe gemeint ist. Es ist also nicht blofs die gesetzmäfsige Beziehung überhaupt, sondern die gesetzmäfsige Beziehung in ihrer jeweiligen Besonderheit, was zum transsubjektiven Begriffsgehalt gehört.

Hierin liegt einiges Weitere, was für sich herausgehoben zu werden verdient. Wir wissen aus dem dritten Abschnitt

S. 230 ff.), dafs das kausale Verhältnis als ein Bestimmen und Bestimmtwerden, als reale Abhängigkeit, als an Wirken und Kraft gebunden zu denken ist. Indem daher der Begriff höherer Stufe kausale Beziehungen zu seinem Gegenstande hat, so wird durch ihn schon darum etwas Transsubjektives behauptet, weil das Bestimmen, Wirken, Abhängigsein u. dgl. sich nirgends im Bewufstsein aufweisen läfst (S. 89 ff.). Das Bestimmen und Bestimmtwerden ist ein transsubjektiver Bestandteil jedes Begriffsinhaltes höherer Stufe. Dazu kommt nun noch etwas andres.

Wir haben vorhin das Gesetzmäfsige als das in allem individuellen Wechsel Gleichbleibende, Konstante bezeichnet (S. 373). Wenn ich das damit Gesagte bestimmter auffasse, so mufs das Gesetzmäfsige als das sachliche Prius des Einzelnen, als das, wonach sich das Einzelne als nach seinem realen Mafsstabe richtet, angesehen werden. Es wäre nicht genug, wenn das Gesetz — ich will nur von dieser höchsten Form der gesetzmäfsigen Beziehung reden — lediglich als Erfolg, d. h. als eine Summe von Einzelereignissen und als ein durch das Denken daraus gewonnener subjektiver Gedanke existierte. Das Gesetz mufs nicht nur als Erfolg, sondern auch als Prinzip, als wirkendes Agens vorhanden sein. Wäre dies nicht der Fall, so würde die gesetzmäfsige Übereinstimmung der Ereignisse zu einer brutalen, unbegründeten Thatsache, zu einem unerhörten, wunderbaren Zufall, ähnlich, wie uns früher (S. 232) das kausale Verhältnis als solches durch die Entziehung der bestimmenden Potenz gleichfalls zu Zufall und Wunder zu werden drohte. Es ist leicht gesagt, man solle sich damit begnügen, die gesetzmäfsige Übereinstimmung des Geschehens als Thatsache hinzunehmen und die Gesetze als verstandesmäfsigen Ausdruck dieser Thatsache zu betrachten. Es ist dabei nur die Kleinigkeit übersehen, dafs unser Denken nicht blofs das Allgemeine aus dem Einzelnen abstrahieren, nicht blofs Ähnlichkeiten auffinden will, sondern dafs es nach dem Warum fragt und in dieser Frage sein bewegendes Prinzip und Ziel hat. Diese Frage nach dem Warum wird nun geradezu verhöhnt, wenn verlangt wird, man solle das Gesetz einfach als Erfolg aus lauter Einzelheiten, die nicht schon durch ein Gleichbleibendes gebunden sind, betrachten.

Wie sollte man sich es denken, dafs alles Einzelne, ohne aufeinander gewiesen, ohne füreinander gestimmt zu sein, sich doch in derselben Richtung bis ins Speziellste hinein bethätigte? Wir hätten hier eine unheimliche Laune der Natur, ein der Natur des Einzelnen innewohnendes bodenloses Mysterium vor uns.

Soll nun aber das Gesetz das sachliche Prius des Einzelnen, das bestimmende Agens in ihm sein, so ist damit, da das Gesetz das Allgemeine gegenüber dem Einzelnen ist, weiter gesagt, dafs das Allgemeine, insofern es Gesetz ist, als Allgemeines dem Einzelnen innewohnt. Als Gesetz ist das Allgemeine ein im Einzelnen identisch Gegenwärtiges, eine das Einzelne bestimmende reale Potenz. Damit ist natürlich keineswegs die dualistische Trennung des Gesetzes vom einzelnen Geschehen, die metaphysisch-transcendente Sonderexistenz des Allgemeinen verteidigt. Hier ist nur soviel gewifs, dafs das Gesetz als ein dem Einzelnen immanentes Allgemeines, als ein im Einzelnen gegenwärtiges Identisches existiert. Weiterzugehen liegt keine Veranlassung vor; ja es ist uns schon durch eine frühere Erwägung (S. 345) das Weitergehen in der Richtung der Transcendenz verboten.

So ist demnach in jedem Begriff höherer Stufe das Vorhandensein von Gesetzen als wirkenden, beherrschenden Prinzipien des Einzelnen und damit die reale Gegenwart des Allgemeinen im Einzelnen behauptet. Es bedarf keines Nachweises, dafs diese Existenzweise des Gesetzes und des Allgemeinen weit über alles Erfahren hinausfällt und demnach mit ihr ein weiterer transsubjektiver Faktor eines jeden Begriffs höherer Ordnung aufgezeigt ist.

Freilich darf man den Hinweis der Begriffe auf die Gesetze als transsubjektive Prinzipien nicht so verstehen, als ob alles was als gesetzmäfsige Beziehung aufgewiesen wird, darum auch schon als ein besonderes transsubjektives Prinzip oder Agens existierte. Es ist, wie schon angedeutet wurde, immer eine durch besondere Erwägungen zu entscheidende Frage, ob und inwieweit den aufgefundenen Gesetzen Ursprünglichkeit oder doch ein aus ursprünglicheren Gesetzen durch sachliche Gliederung abgeleitetes Dasein zuzuschreiben sei, oder ob man es nur mit einem Zusammenwirken verschiedener Gesetze zu thun habe. Durch die

Entscheidung dieser Frage ist auch zugleich mitentschieden, ob und inwieweit den Gesetzen ein besonderes transsubjektives Agens entspreche. So wäre es z. B. grundverkehrt, wenn man annehmen wollte, dafs die gesetzmäfsigen Beziehungen, die man als Anpassung und Vererbung zusammenzufassen pflegt, und die vielfach, z. B. von HAECKEL[1]), geradezu als Gesetze bezeichnet werden, durch besondere transsubjektive Prinzipien der Anpassung und Vererbung erzeugt würden. Ebendarum bleibt es hier auch gänzlich dahingestellt, ob und inwieweit den Gattungen und Arten besondere formende Wesenheiten entsprechen.

Neben diesen neu hinzukommenden transsubjektiven Faktoren stellt sich auch ein neuer subjektiver Faktor ein. Wenn auch die gesetzmäfsige Verknüpfung, die jeder Begriff darstellt, eine entsprechende transsubjektive Gesetzmäfsigkeit meint, so ist doch der Umstand von ausschliefslich subjektiver Bedeutung, dafs wir im Begriffe, trotz seiner Simultaneität, die verschiedenen Faktoren der Gesetzmäfsigkeit auseinanderhalten und die allgemeineren Faktoren durch die besonderen, die noch unbestimmten durch bestimmtere als fortschreitend determiniert denken. Was in der Wirklichkeit positiv zusammenbesteht, das erscheint im Begriffe als auseinandergenommen, als ein zerlegter Aufbau, als Fortschritt vom Abstrakten zum Konkreten, vom Unbestimmten zum Bestimmten. Wie auf die anderen subjektiven Seiten des Denkens, so hat LOTZE auch auf die angedeutete seine Aufmerksamkeit gelenkt. „Es gibt, so sagt er, keinen Augenblick in dem Leben einer Pflanze, in welchem sie nur allgemeine Pflanze oder Konifere an sich wäre und von späteren Einflüssen, die unsre hinzukommende logische Determination ersetzten, Entscheidung darüber erwartete, zu welchem bestimmten Baume sie auswachsen solle. Allerdings ist die Pflanze das, was sie zuletzt wird, nicht schon als vollständige Miniatur im Keime; aber ihre Entwickelung erfolgt nicht so, dafs hinzutretende Bedingungen eine Determination in allgemeiner und unbestimmter Gestalt vorhandener Merkmale erzeugten, sondern zu völlig bestimmten treten sie hinzu und bringen im Verein mit ihnen neue

---

[1]) ERNST HAECKEL, *Natürliche Schöpfungsgeschichte.* 5. Aufl. Berlin 1874. S. 182 ff.

Folgen hervor, die nicht als mögliche Arten in den Umfängen früherer allgemeiner Merkmale lagen und jetzt nur, mit Ausschluß aller disjunkten, zur Wirklichkeit kämen."[1]) Hieran knüpft er die weitere Darlegung, dafs auch das klassifikatorische Unterordnen der Begriffe als solches eine subjektive Bewegung unsres Denkens sei. Und überall liegt bei ihm der durchschlagende Gesichtspunkt in der oben angedeuteten Einsicht, dafs jenes fortschreitende Determinieren des noch relativ Unbestimmten in der Wirklichkeit kein Gegenbild finde.[2])

1) LOTZE, *Logik*. S. 550 ff.

2) Unter den hier unberücksichtigt gebliebenen Untersuchungen über den Begriff nenne ich noch diejenige von JULIUS BERGMANN (*Die Grundprobleme der Logik*. Berlin 1882. S. 32 ff.). Die von mir gegebene Darstellung berührt sich mit ihr in einigen Stücken (so in der Einteilung der Anschauungs- und Begriffsurteile, in dem Mitgemeintwerden des Individuellen durch das Allgemeine), wenn auch nicht den Worten, so doch der Sache nach; wie denn auch BERGMANN überhaupt bei allen logischen Erörterungen den Zweck des Erkennens vor Augen hat.

SIEBENTER ABSCHNITT.

DIE ARTEN UND URSPRÜNGE DER UNGEWISSHEIT DES ERKENNENS.

Erstes Kapitel.

Die Ungewifsheit des Erkennens als Folge der Abhängigkeit des Denkens von der Erfahrung.

A. Die Unsicherheit infolge der Dürftigkeit und Vieldeutigkeit der Erfahrungsgrundlage.

1. Nachdem die subjektiven Formen und Funktionen des Denkens, wie sie sich sowohl im Urteile, als auch im Begriffe zeigen, dargelegt sind, wende ich mich zu der subjektiven Seite des Denkens in dem wesentlich verschiedenen Sinne der Ungewifsheit (vgl. S. 292). Dieser Abschnitt soll die Arten und Gründe der Ungewifsheit des Erkennens behandeln. Wie schon der fünfte Abschnitt (S. 294) andeutete, wird uns als erster Hauptentstehungsgrund der Ungewifsheit die Abhängigkeit des Denkens von der Erfahrung entgegentreten. Und zwar wird dabei die Erfahrung erstlich als Grundlage des Denkens und zweitens als Erkenntnisstoff in Betracht kommen. Nach jeder von beiden Seiten entspringen zwei Formen der Ungewifsheit. Es erscheint mir zweckmäfsig, mit der Betrachtung der Erfahrung als Grundlage des Denkens (vgl. das erste Kapitel des vierten Abschnittes) zu beginnen. Dabei wird uns nun zunächst ein Mangel auffallen, der sich als Dürftigkeit und Vieldeutigkeit der Erfahrungsthatsachen bezeichnen lassen wird. Die entsprechende Form der Ungewifsheit aber wird im Unterschiede von den folgenden Formen vielleicht am besten mit dem einfachen Namen der Unsicherheit belegt werden können.

Bevor ich jedoch in die Erörterung dieser ersten Form der Ungewifsheit eintrete, wird es gut sein, einen allgemeinen Unter-

schied, der sich auf die Ungewifsheit des Erkennens bezieht, zur Sprache zu bringen. In jedem Falle besteht die Ungewifsheit des Erkennens darin, dafs die Ergebnisse desselben nur als wahrscheinlich richtig ausgesprochen werden dürfen; und hierin liegt, dafs nicht mit absoluter Sicherheit angegeben werden kann, ob und inwieweit den Ergebnissen des Erkennens objektive Gültigkeit oder nur subjektive Bedeutung zukomme. Ein prinzipieller Unterschied tritt nun aber dadurch ein, dafs sich das eine Mal mit dieser Ungewifsheit die Sicherheit darüber verbindet, dafs jeder normal Denkende das in Frage stehende Ergebnis in derselben Weise als wahrscheinlich, resp. unwahrscheinlich beurteilen werde; wogegen das andre Mal jene erste Ungewifsheit durch eine zweite gesteigert wird: dadurch nämlich, dafs von verschiedenen denkenden Subjekten dasselbe Ergebnis in bezug auf den Grad seiner Wahrscheinlichkeit wesentlich verschieden beurteilt wird. Diese potenzierte Ungewifsheit entsteht also dadurch, dafs in bezug auf die relative, mehr oder weniger überwiegende Sicherheit, die einem Ergebnisse zuerkannt wird, die Einmütigkeit fehlt. In diesem Mangel an Einmütigkeit liegt ausgesprochen, dafs die Ungewifsheit darüber, ob das in dem wahrscheinlichen Ergebnisse als objektiv Hingestellte wirklich objektiv oder wieviel daran subjektiv sei, einen höheren Grad hat, als es dann der Fall wäre, wenn der wahrscheinliche Charakter des Ergebnisses von allen oder nahezu allen denkenden Subjekten gleich oder nahezu gleich beurteilt würde. Und so werden denn auch die Entscheidungen des Erkennens von dem unparteiischen Beobachter besonders dann als stark subjektiv empfunden, wenn die verschiedenen Denker darüber, was das Wahrscheinlichere sei, weit und vielfältig und beharrlich auseinandergehen. Wir wollen diese potenzierte Ungewifsheit als streitige Wahrscheinlichkeit bezeichnen und sie von der einfachen Wahrscheinlichkeit unterscheiden.

Alle Gebiete des Wissens liefern Beispiele für diesen Unterschied der Wahrscheinlichkeit. So darf die Annahme der Abstammung der höheren Organismen von den niedrigeren, wenn man dabei von den treibenden Kräften und der näheren Art des Vorganges absieht, als ein Ergebnis bezeichnet werden, das zwar niemals mit absoluter Evidenz zu erweisen sein wird, das sich

jedoch immer mehr und mehr dem Charakter der einfachen Wahrscheinlichkeit annähert. Dagegen betritt man durch die Frage, ob die Thatsache der Deszendenz rein mechanisch oder zugleich auch teleologisch und in welchem Sinne sie etwa teleologisch zu deuten sei, sofort ein Gebiet, auf dem man kaum jemals über die streitige Wahrscheinlichkeit hinauskommen wird.

2. Betrachtet man nun die Erfahrung in ihrer Eigenschaft als Grundlage des Erkennens, so steht von vornherein fest, dafs sie uns nirgends das kausale Gefüge als solches zeigt, dafs dieses vielmehr erst aus der blofsen Koexistenz und Succession herauskonstruiert werden mufs. Weiter aber liegt die Sache keineswegs so, dafs die von uns erfahrene Koexistenz und Succession die lückenlose und Schritt für Schritt entsprechende Erscheinung des gesamten kausalen Weltgefüges wäre. Vielmehr trägt das, was ich erfahre, durchaus das Gepräge des Bruchstückartigen, und zwar sind es nur winzige Bruchstücke, die mir von dem kausalen Weltgefüge bekannt werden; und dazu kommt ferner noch, dafs das, was sich mir in der Erfahrung als ein unmittelbares Neben- und Nacheinander zeigt, auf höchst verschiedene Seiten und Teile der kausal verbundenen transsubjektiven Wirklichkeit hinweist, dafs also dasselbe Erfahrungsbruchstück gleichsam ein Gewebe aus grundverschiedenen und weit auseinanderführenden transsubjektiven Fäden darstellt. Man denke z. B. an folgenden einfachen Fall: ich halte ein Stück Bernstein in der Hand, empfinde es als hart, bemerke dabei zugleich seine honiggelbe Farbe und seine Durchsichtigkeit, reibe es dann und finde, dafs eine Flaumfeder von ihm angezogen wird, lasse es dabei aus Unvorsichtigkeit meiner Hand entgleiten und auf den Boden fallen, sodann hebe ich es wieder auf und mache es durch allmähliche Erwärmung biegsam. Aus wieviel verschiedenen Reichen des Naturlebens sind nicht Äufserungen in diese kleine Erfahrungsreihe eingegangen! Oder wenn ich an den Tieren die Fähigkeit selbständiger Bewegung beobachte: welch höchst verschiedenartige Sphären der transsubjektiven Kräfte greifen nicht ineinander ein, um den Wahrnehmungskomplex, den uns das Schreiten, Fliegen, Schwimmen der Tiere darbietet, zustandezubringen.

Wenn wir das angedeutete Verhältnis der Erfahrung als der Grundlage des Erkennens zu der transsubjektiven Wirklichkeit

als dem Gegenstande des Erkennens betrachten, so wird es uns nicht wunder nehmen, wenn die vorliegenden Erfahrungsthatsachen oft nicht diejenige Beschaffenheit besitzen, durch welche allein ein bestimmtes und unzweideutiges Reagieren des Denkens möglich wird. Und in der That zeigt es sich, wenn das Denken auf seine an der Erfahrungsgrundlage ausgeübte Thätigkeit achthat, dafs ein guter Teil seiner Ungewifsheit aus einer mangelhaften Beschaffenheit der Erfahrungsgrundlage entspringt. Teils bieten sich dem Erkennen Fälle dar, wo die Erfahrungsgrundlage zu spärlich ist, als dafs ein sicheres Erkennen möglich wäre; teils wieder ist die Erfahrungsgrundlage zu vieldeutig, verwickelt und unsicher, als dafs das Denken von ihr aus zu sicheren Entscheidungen fortschreiten könnte. Es sind hiermit zwei Arten von Unzulänglichkeit der Erfahrungsgrundlage für einen sicheren Fortschritt des Denkens aufgefunden, die wohl auseinanderzuhalten sind. Das erste Mal wird der Grund der Unsicherheit dadurch gebildet, dafs das Transsubjektive nur durch dürftige Bruchstücke mit uns in Verbindung tritt; im zweiten Falle dagegen entspringt die Unsicherheit des Erkennens vor allem daraus, dafs das Neben- und Nacheinander der Erfahrung ein verwickeltes Gewebe von verschiedenartigen transsubjektiven Kräften und Seiten zur Erscheinung bringt und doch nicht genug eindeutige Anhaltspunkte für das Erkennen dieser transsubjektiven Verkettungen darbietet. Es ist hier nicht meine Aufgabe, zu untersuchen, woher es komme, und wie es näher zugehe, dafs das Transsubjektive in einer für das Erkennen so ungenügenden Weise in unsren Erfahrungsbereich eintrete; denn dies wären Untersuchungen metaphysischer Art. Hier kommt es vielmehr darauf an, darzulegen, wie sich für das Streben nach sicherem Erkennen die beiden angedeuteten Beschaffenheiten der Erfahrungsgrundlage als Hindernisse und Schranken darstellen.

Erstlich also kommt es häufig vor, dafs die Erfahrungsthatsachen, die sich auf irgend eine Seite oder irgend einen Ausschnitt der transsubjektiven Wirklichkeit beziehen, zu gering an Zahl sind, als dafs das Denken sichere Entscheidungen in bezug auf das entsprechende transsubjektive Gebiet herbeiführen könnte. Sowohl die historischen als die Naturwissenschaften sind voll von Beispielen dafür. Im groben Durchschnitt wird man

sagen können: je entlegener der Zeit nach und je entfernter von dem uns zugänglichen Teil der Erdoberfläche die zu erkennenden Objekte sind, um so dürftiger sind die zu ihrer Erkenntnis uns zur Verfügung stehenden Erfahrungsgrundlagen. So besitzen wir z. B. mehr Erfahrungsthatsachen für die Erkenntnis der Beschaffenheit des Mondes als für die der Sonne oder gar der Fixsterne, und ebenso läfst sich aus einer weit gröfseren Menge von Erfahrungsthatsachen mit Erfolg auf die Geschichte der Griechen zur Zeit der Perserkriege schliefsen, als auf ihre Geschichte zur Zeit der dorischen Wanderung oder gar auf ihre den Heroensagen entsprechende Vorzeit.

Ein andrer Fall ist es nun, wenn das Denken seine Stellung zu der Erfahrungsgrundlage in dem Urteile zusammenfassen kann: dieselbe fordere zu vielfachen Beziehungen und Verknüpfungen auf, allein es bleibe, weil sie nicht die nötigen Anhaltspunkte und Fingerzeige darbiete, bis zu einem gewissen Grade unsicher, welche Seiten und Teile derselben in nächste Verknüpfung miteinander zu setzen seien, damit sie als in endgültiger Weise geordnet erscheine. In dem vorigen Falle war das Quantum des Erfahrungsmaterials nicht grofs genug; hier dagegen wird von dem Quantum desselben ganz abgesehen und nur darauf das Augenmerk gelenkt, ob in dem Erfahrungsmaterial genügend viel eindeutige Aufforderungen zu seiner Verknüpfung und Anordnung enthalten seien. Es handelt sich hier besonders um solche Fälle, wo die Verknüpfungen, zu denen die Erfahrungsthatsachen auffordern, eine verwickelte Beschaffenheit haben und ein transsubjektives Gebiet betreffen, auf dem die Fäden in mannigfaltiger Verschlingung und Kreuzung durcheinanderlaufen, wo jedoch die von den Thatsachen ausgehenden Direktiven für das Denken nicht so bestimmt und zwingend lauten, dafs dadurch jene komplizierte Anordnung sicher erkannt werden könnte. Doch kann auch da, wo es sich um einfachere Verknüpfungen handelt, die Erfahrungsgrundlage so beschaffen sein, dafs die Anhaltspunkte zur Verknüpfung unbestimmt und vieldeutig sind. Das einfachste Schema wird sich in folgender Weise darstellen lassen. Es sprechen gute Gründe dafür, dafs A zunächst mit B in Zusammenhang gebracht werde; allein dadurch erscheint vielleicht C als zusammenhangslos, als falsch gewürdigt

und erhebt beredten Einwurf. So fängt es nun der Forscher anders an und bringt A vielleicht zunächst mit C in Zusammenhang; allein in diese Anordnung will wieder B nicht recht passen. Und wird eine neue Anordnung versucht, so stimmt es wieder nicht vollkommen. Die Ausdrücke, die man zur Charakterisierung dieses zweiten Hauptfalles gebraucht, lauten sehr verschieden. Man sagt, die Erfahrungsgrundlage sei zu verwickelt, zu verworren, zu undurchsichtig u. dgl., als daſs sie das Denken zu sicheren Entscheidungen führen könnte. In allen diesen Bezeichnungen aber liegt das Merkmal der Vieldeutigkeit eingeschlossen. Wenn ich in einen Erfahrungskomplex darum keine Ordnung hineinzubringen weiſs, weil er zu verwickelt u. dgl. ist, so ist damit zugleich gesagt, daſs den Bestandteilen dieses Erfahrungskomplexes Vieldeutigkeit in bezug auf ihre Verknüpfbarkeit anhafte.

Einen besonderen Fall dieser zweiten Art der Unzulänglichkeit der Erfahrung will ich besonders hervorheben. Es ist dies die Unsicherheit der Erfahrungsgrundlage. Diese findet dann statt, wenn es zweifelhaft ist, ob das, was jemand als von ihm selbst oder von andern äuſserlich wahrgenommen oder innerlich erlebt mitteilt, wirklich auch wahrgenommen und erlebt wurde. Es ist hier also von einer Erfahrungsgrundlage die Rede, die sich mit Bewuſstsein ausgibt für eine treue Wiedergabe vergangener, also für die Gegenwart unerfahrbarer Thatsachen, und von der doch zweifelhaft bleibt, ob und in welchem Maſse sie dies sei. Jedermann weiſs, daſs vor allem die Geschichtsforschung ihren Quellen gegenüber oft in die Lage kommt, sie als derart unsicher zu bezeichnen, daſs das Glaubwürdige von dem Unglaubwürdigen nicht geschieden werden kann.

Jetzt wird leicht einzusehen sein, daſs die Unsicherheit der Geschichtsquellen, von der hier die Rede ist, dem soeben erörterten allgemeinen Falle der Vieldeutigkeit zugerechnet werden kann. Einer unsichern Geschichtsquelle gegenüber ist die wissenschaftliche Aufgabe dann erfüllt, wenn diejenigen Bestandteile genau ausgeschieden sind, die der bewuſsten Lüge, der willkürlichen Übertreibung, dem leichtgläubigen und kritiklosen Verfahren gegenüber älteren Quellen und ähnlichen subjektiven Ursachen ihre Entstehung verdanken; wenn also von jedem Teile der Quelle bestimmt angegeben werden kann, wieviel

daran auf subjektiven Ursprung und wieviel auf objektive Berichterstattung zurückzuführen sei. Wir haben es hier nun eben mit dem Falle zu thun, wo die Quellenkritik dieses Ziel nicht zu erreichen im stande ist, weil der Stoff zu wenig eindeutige Anhaltspunkte bietet, als dafs er mit Sicherheit so angeordnet werden könnte, dafs dadurch die subjektiven und objektiven Faktoren, durch deren Zusammenwirken er entstanden, gesondert würden.

3. Die bisher erörterten beiden Gründe der Ungewifsheit des Erkennens rühren davon her, dafs die Erfahrung als Ausgangspunkt und Grundlage des Denkens — erkenntnistheoretisch betrachtet, d. h. mit Rücksicht auf das Erkennen als Zweck — in einem gewissen Mifsverhältnis zu dem transsubjektiven Gebiete steht, das aus ihr erkannt werden soll. Entweder liegt eine zu geringe Anzahl von Erfahrungsthatsachen vor, oder es bietet die vorliegende Erfahrung nicht genug eindeutige Anhaltspunkte dar für ihre Verknüpfung und Anordnung. Beide Arten der Unzulänglichkeit können natürlich auch an einem und demselben Erfahrungskomplexe vorkommen. Z. B. kann eine historische Urkunde gewisse Teile des berichteten Ereignisses infolge allzu spärlicher Andeutungen in einem ungewissen Dunkel lassen, während andere Teile desselben Ereignisses vielleicht darum unaufgehellt bleiben, weil der Bericht über diese Punkte an Verworrenheit und Undurchsichtigkeit leidet. Ja derselbe Teil des Erfahrungsmaterials kann an beiden Mängeln zugleich leiden: die über ein Ereignis erhaltenen dürftigen Notizen können zugleich den Mangel des Vieldeutigen in bezug auf ihre Verknüpfbarkeit an sich tragen. Ja noch mehr: streng genommen ist der Mangel des Dürftigen stets von dem zweiten Mangel begleitet, wogegen dieser sehr wohl ohne jenen vorkommt. Denn erscheinen mir irgendwelche Erfahrungsthatsachen ihrer geringen Anzahl wegen als ungenügend für ein sicheres Erkennen, so liegt darin schon, dafs sie nicht bestimmt genug aussprechen, wie sie zu verknüpfen seien. So können beide Hauptfälle jetzt auch so auseinandergehalten werden: in dem ersten Falle ist die Vieldeutigkeit eine begleitende Folge der Dürftigkeit, während sie im andern Falle für sich allein und selbständig als Mangel auftritt und oft gerade an einem in Fülle vorhandenen Erfahrungsstoffe vorkommt.

Es gibt keinen Namen, der die aus den angegebenen beiden Quellen stammende Ungewifsheit des Erkennens in charakteristischer Weise bezeichnete. Es kommt dies daher, weil diese Ungewifsheit sich durch keine Besonderheit auszeichnet, sondern eben einfach darin besteht, dafs infolge jener Dürftigkeit und Vieldeutigkeit der Erfahrungsgrundlage das Denken aufser stande ist, zwingende Gründe und Beweise aufzustellen und so zu sicheren Ergebnissen zu gelangen. Es möge diese Ungewifsheit daher einfach als Unsicherheit des Erkennens bezeichnet werden.

In welchem Mafse sich die Unsicherheit auf den verschiedenen Wissensgebieten geltend macht, welcherlei Probleme von ihr am wenigsten berührt werden, und welcherlei Formen jene Dürftigkeit und Vieldeutigkeit der Erfahrung da und dort annehmen kann, dies sind Fragen, die nicht in diesem allgemeinsten Teile der Erkenntnistheorie beantwortet werden können.

4. Im Anschlusse an die Unsicherheit kann noch an einen Umstand erinnert werden, der gleichfalls die zwingende Kraft des Erkennens schädigt. Ich führte im vierten Abschnitte (S. 262 ff.) aus, wie sehr die Sicherheit des Erkennens durch die Erfahrungsbestätigung im engeren Sinne, d. h. durch das Eintreffen der auf Grundlage eines Erkenntnisresultates geschehenen Voraussage, gesteigert werde. Wenn solche Gebiete, wie Mechanik und Astronomie, durch diesen Vorzug der Erfahrungsbestätigung den gröfstmöglichen Grad von Gewifsheit erreichen, so werden umgekehrt solche Wissenschaften, die der Natur der Sache nach aus ihren Resultaten keine Vorhersagungen ableiten und so auch solche durch spätere Erfahrungen nicht bestätigen lassen können, ein Mittel zur Erhöhung der Gewifsheit ihrer Resultate entbehren. Doch ist durch den Mangel dieser Erfahrungskontrolle allein noch nicht Schwanken und Zweifel in das Erkennen gebracht, denn es ist möglich, dafs dieser Mangel durch andere Vorzüge, welche zur Steigerung der Gewifsheit beitragen, ersetzt werde. So ist diese Erfahrungskontrolle z. B. in der Geschichte, Logik, Psychologie u. s. w. völlig oder fast völlig ausgeschlossen, und doch bringen es diese Wissenschaften, wenigstens in manchen Teilen, zu einem sehr hohen Grade von Sicherheit. Wir werden

daher nur sagen dürfen, dafs die Unmöglichkeit, die Resultate durch Voraussage und das Eintreten derselben zu bestätigen, zu den Momenten gehört, die unter Umständen die Sicherheit des Erkennens herabdrücken.

In ähnlicher Weise ist auch von dem Mangel an Erfahrungsbestätigung in dem früher ausgeführten mittleren Sinne (S. 259 ff.) zu sagen, dafs derselbe zu den Momenten gehört, die unter Umständen eine Herabdrückung der Sicherheit des Erkennens herbeiführen. Wie oft geschieht es nicht, dafs eine auf Grundlage eines engbegrenzten Beobachtungsmaterials aufgestellte Hypothese an Wahrscheinlichkeit immer mehr verliert, weil die Zukunft keine weiteren Beobachtungen bringt, die nach der Richtung jener Hypothese hinweisen! Doch ist an den Mangel des Hinzutretens neuer bestätigender Beobachtungen so wenig notwendig, als an den vorhin besprochenen Mangel, auch schon in jedem Falle eine bemerkliche Abnahme an Gewifsheit geknüpft. Wenn z. B. eine Thatsache durch die Aussage des einzigen dabei anwesenden Zeugen verbürgt wird, so ist, wenn jene Thatsache keine charakteristischen Wirkungen oder Spuren zurückliefs, das Eintreten neuer bestätigender Beobachtungen völlig ausgeschlossen. Und doch ist es sehr wohl möglich, dafs die Thatsache infolge der unbedingten Glaubwürdigkeit des einzigen Zeugen als vollkommen verbürgt angesehen werden mufs. In andern Fällen wieder, wie in der Mathematik, Logik u. dgl., ist die Gewifsheit schon infolge anderer Faktoren allen Zweifeln so sehr entrückt, dafs die Bestätigung durch neue Erfahrungsgrundlagen als überflüssig gelten darf.

Von dem Fehlen der Bestätigung im weitesten Sinne (vgl. S. 258 f.) braucht hier nicht besonders die Rede zu sein. Wir sagten: jede denkende Bearbeitung der Erfahrung ist eo ipso ein Bestätigtwerden der vom Denken erzielten Resultate durch die entsprechende Erfahrungsgrundlage. Die Erfahrungsbestätigung in diesem weitesten Sinne galt uns sonach nicht einmal als eine besondere Anwendung des logisch-empirischen Verfahrens, sondern war dieses Verfahren schlechtweg selber. Wo daher auch immer diese Art Erfahrungsbestätigung in ungefährer und Zweifel zulassender Weise auftritt, da kann nicht von einem besonderen Grunde der Ungewifsheit des Erkennens die Rede sein. Vielmehr

läfst sich jede Art von Ungewifsheit, mag sie aus der Dürftigkeit und Vieldeutigkeit des Erfahrungsmaterials oder aus den weiterhin zu nennenden Ursachen entspringen, als ein mangelhaftes Bestätigtwerden durch die jeweilige Erfahrungsgrundlage ansehen.

B. Die Unbestimmtheit des Erkennens infolge der mangelhaften Beobachtbarkeit der Erfahrungsgrundlage.

5. Noch in andrer Hinsicht kann die Erfahrungsgrundlage Ungewifsheit des Erkennens herbeiführen. Es ist eine unbezweifelbare Bewufstseinsthatsache, dafs eine Menge Vorgänge, die sich in meinem Bewufstsein abspielen, sich dennoch einer genauen Beobachtung entziehen, sich nicht sicher und unzweideutig unterscheiden und fixieren lassen. Positiv stellt sich dieser Mangel an Beobachtbarkeit des Erfahrungsinhalts als eine gewisse Flüchtigkeit, als ein Verschwimmen und Verschweben der Grenzen, als ein Ineinanderlaufen der Unterschiede dar. Geht nun das Denken an die Bearbeitung eines Materials, das an diesem Mifsstande leidet, so setzt sich von der Beschaffenheit jener Grundlage aus in die Schritte des Erkennens hinein mehr oder weniger eine gewisse Unbestimmtheit fort. Wie sollte es auch anders sein? Sind die Bausteine, mit denen das Denken operiert, nicht fest begrenzt, so werden auch diese Operationen selbst an Präzision und Klarheit Einbufse erleiden.

Hier hat man sich an das im zweiten Abschnitte (S. 55 f.) Gesagte zurückzuerinnern. Dort war die Rede davon, dafs unsre eigenen Bewufstseinsvorgänge Gegenstand eines absolut unbezweifelbaren Wissens sein können und es thatsächlich vielfach sind. Doch wurde zugleich ausdrücklich hervorgehoben, dafs nicht alle Bewufstseinsvorgänge sich in unbezweifelbarer Weise als Thatsachen wissen lassen, sondern dafs dabei gewisse Bedingungen erfüllt sein müssen: es mufs möglich sein, nicht nur die Aufmerksamkeit auf die Bewufstseinsvorgänge zu richten, sondern mittels derselben sie auch in ihren Unterschieden und Abgrenzungen zu fixieren, d. h. sie zu beobachten. Es lag dort aufserhalb des Interesses, zu untersuchen, welche Folgen sich an diesen Mangel der Beobachtbarkeit knüpfen, und bei welcher Art von Bewufst-

seinsvorgängen er besonders hervortrete. Dort war uns nur dies Eine wichtig, daſs es von den eigenen Bewuſstseinsvorgängen (wenn auch nicht von allen) ein absolut gewisses Wissen gibt. Jetzt sind wir dagegen an einer Stelle der Erkenntnistheorie angelangt, wo uns gerade die Folgen dieses Mangels an Fixierbarkeit der Bewuſstseinsvorgänge und der Umfang, innerhalb dessen dieser Mangel vorzüglich vorkommt, interessieren. Denn wir stehen dabei, die Gründe der Ungewiſsheit des Erkennens aufzudecken, und da lehrt uns die Erfahrung, die das Denken an seinen eigenen Operationen macht, daſs die Ungewiſsheit sich zu einem Teile auch von der Schwierigkeit herschreibt, welche gewisse Bewuſstseinsvorgänge der genauen Beobachtung entgegensetzen.

6. Wenn wir darauf achten, wieviel wir von dem, was in unsrer Bewuſstseinssphäre faktisch vorkommt und geschieht, derart fixieren, daſs wir es genau zu nennen und anzugeben wissen, so ist es geradezu erschreckend, zu bemerken, eine wie ungeheure Masse von Bewuſstseinsinhalt in undeutlich bemerkter Weise an uns vorüberläuft, und von einem wie geringen Teile unsres Bewuſstseinsinhaltes wir genau anzugeben wissen, was wir soeben in unsrem Bewuſstsein gehabt haben. Unsre Aufmerksamkeit richtet sich, wenn nicht ein besonderes Bedürfnis vorliegt, meistens nur auf die auffallenden, groben oder uns gewohnt gewordenen Züge unsres Bewuſstseinsinhaltes. Wie wenig wissen wir oft unmittelbar nach dem Heraustreten aus einem Zimmer, was wir soeben in demselben gesehen haben! Und wenn wir durch die Straſsen der Stadt oder im Freien wandern: wieviel geht da nicht durch unser Sehfeld, ohne daſs die Aufmerksamkeit darauf ruht, also in undeutlicher, verschwebender Weise! Versuchen wir es, uns Rechenschaft zu geben, was wir soeben auf der Straſse oder in der Landschaft wahrgenommen haben, so finden wir in unsrem reproduzierenden Bewuſstsein in der Regel neben einigen und oft sehr wenigen bestimmten Zügen ein mehr oder weniger dunkles Konglomerat unbestimmter, lückenhafter Andeutungen. Nun kommt allerdings, selbst wenn wir unmittelbar, nachdem ein Bewuſstseinsinhalt in uns vorhanden war, den Versuch machen, ihn bestimmt und genau anzugeben, die Schwierigkeit des Reproduzierens, die Schwäche und Undeutlichkeit der Erinnerung mit in Betracht. Allein auch wenn das

Reproduzieren vollkommen wäre, so würden wir doch einen grofsen Teil von dem, was wir unzweifelhaft wahrgenommen haben nicht bestimmt anzugeben wissen; eben weil das Bewufstsein nicht mit Aufmerksamkeit darauf gerichtet war.

Indessen gehört dieses thatsächliche Unbeachtetsein einer Menge von Bewufstseinsvorgängen, diese thatsächliche Enge der Aufmerksamkeit keineswegs ohne weiteres zu den Gründen der Ungewifsheit des Erkennens. Denn es bedarf nur des absichtlichen Hinlenkens meiner Aufmerksamkeit, und gar vieles von dem, was bisher unbeobachtet blieb, wird Gegenstand eines präzisen Wissens. Wenn es z. B. zum Zweck einer von mir angestellten wissenschaftlichen Untersuchung darauf ankäme, daß die Beschaffenheit einer Statue oder eines Blattes, die ich zunächst nur im Ungefähren und Groben aufgefafst habe, präzi- angegeben würde, so wäre es nur nötig, die Aufmerksamkeit der Reihe nach auf die einzelnen Teile dieser Gegenstände zu lenken Es wird sich dann das Erfahrungsmaterial, so oft es auch sonst schwankend und unbeachtet durch mein Bewufstsein hindurchgegangen ist, ohne grofse Mühe in durchaus genauer Weise feststellen lassen. Erst dann wird das Erkennen unsicher, wenn sich die Aufmerksamkeit mit dem Zweck des Beobachtens auf die Erfahrungsgrundlage richtet und infolge der Natur der letzteren die Erreichung dieses Zweckes mifslingt, wenn also das Fixieren der Erfahrungsthatsachen schwierig oder unmöglich ist. Erst hier stöfst man auf einen prinzipiellen Grund der Unsicherheit des Erkennens.

Negativ stellt sich dieser Grund der Ungewifsheit des Erkennens als Schwierigkeit oder Unmöglichkeit genauen Abgrenzens und Fixierens, als Mangel an Beobachtbarkeit dar. Positiv kann er, soviel ich übersehe, drei Formen annehmen. Der erste Fall bezieht sich auf das Beobachten eines Bewufstseinsinhaltes in seinem unveränderten Bestehen. Es kommt nämlich vor, dafs die Erscheinungen, ganz abgesehen von ihren Successionen und Veränderungen, für unser Beobachten etwas Verschwimmendes und Verhauchendes besitzen, dafs ihre Grenzen ineinanderlaufen und schwanken. Ich will diese erste Form jenes Mangels als unbestimmte Begrenztheit bezeichnen. Der zweite und der dritte Fall beziehen sich auf die Beobachtung eines in Succession

und Veränderung befindlichen Bewufstseinsinhaltes. Und zwar wird hier erstlich dann die Beobachtung schwierig, wo nicht unmöglich, wenn die Geschwindigkeit, mit der die Vorgänge vor meinem Bewufstsein vorübergehen, ein gewisses Mafs übersteigt. Die successiven Bestandteile, aus denen sich die Veränderung zusammensetzt, verschwinden, bevor sie in ihrer Eigentümlichkeit fixiert werden konnten. Diese zweite Form jenes Mangels sei als Flüchtigkeit des Bewufstseinsinhaltes bezeichnet. Doch noch in einer andern Weise entziehen sich die Successionen der Erscheinungen der scharfen Beobachtung. Wenn nämlich die Anzahl der zu gleicher Zeit im Bewufstsein stattfindenden Successionen ein gewisses Mafs überschreitet, so kann jede einzelne Succession für sich ganz wohl beobachtbar sein, allein es ist unmöglich, sie alle zur nämlichen Zeit genau zu fixieren. Hier verhindert nicht das rasche Vorbeihuschen der Erscheinungen die Beobachtung derselben; es kann vielmehr die Veränderung mäfsig und langsam vor sich gehen, und doch verschwimmen die Successionen ineinander. Was hier den Bewufstseinsinhalt undeutlich macht, ist die grofse Menge der im Bewufstsein nebeneinander erfolgenden Successionen. Bei beharrendem Bewufstseinsinhalt (wie wenn ich etwa meine Zimmereinrichtung oder ein Gemälde betrachte) kann der entsprechende Fall nicht vorkommen. So grofs auch immer die Menge der beharrenden Erscheinungen sein mag, die zu gleicher Zeit vor mein Bewufstsein treten, so ist das Beobachten dadurch doch nicht gestört. Denn wenn ich auch, wie z. B. beim Anschauen eines Gemäldes, den verwickelten, vielfältigen Inhalt, der mit einem Mal in mein Bewufstsein fällt, nicht beim ersten Blicke genau zu unterscheiden und zu fixieren im stande bin, so kann ich hier doch successive die einzelnen Teile des Inhalts vornehmen und so mir allmählich das Ganze aus lauter genauen Beobachtungen zusammensetzen. Dies ist bei jenem Zusammenbestehen zahlreicher Successionen begreiflicher Weise nicht möglich, weil, wenn ich die eine Succession für sich beobachtet habe, eben auch die übrigen schon verflossen sind. Diese dritte Form des uns beschäftigenden Mangels will ich der Kürze halber als Häufung gleichzeitiger Successionen bezeichnen.

7. Wenn wir nun die verschiedenen Erfahrungsgebiete überblicken, so stellt sich ohne Frage der räumliche Wahrnehmungs-

inhalt nach dieser seiner räumlichen Anordnung als dasjenige Gebiet dar, das dem Mangel an Beobachtbarkeit am wenigsten ausgesetzt ist. Die räumlichen Konfigurationen liegen klar und fest vor uns; alles an ihnen ist gleichsam auseinandergesperrt; sei eine Fläche noch so verzwickt, ein Körper noch so unregelmäfsig oder gestaltlos, so läfst sich doch lückenlos beobachten, was er in räumlicher Beziehung darbietet, ja diese Beobachtung kann nach Zahl und Mafs ausgedrückt werden. Hier gibt es keine Dunkelheiten, in die irgend eine Wahrnehmung zerfliefsen und verschweben könnte. Wenn irgend etwas die Bezeichnung absoluter Klarheit verdient, so sind es die in unsrer Wahrnehmung enthaltenen räumlichen Erstreckungen und Gliederungen.

Natürlich ist diese absolute Klarheit der Erfahrungsgrundlage für die Gewifsheit aller derjenigen Wissenschaften, die eine solche Grundlage haben, ein grofser Gewinn. Vor allem hat die Sonnenklarheit der Mathematik wenigstens zum Teil ihren Grund in der erwähnten Beschaffenheit ihrer Erfahrungsgrundlage. Doch auch sämtliche Naturwissenschaften haben durch die so überaus vollkommene Beobachtbarkeit der räumlichen Anordnungen als solcher an Bestimmtheit des Erkennens ein gutes Stück vor den übrigen Wissenschaften voraus.

Indessen selbst in diesem Gebiete stellen sich alle drei Formen der mangelhaften Fixierbarkeit ein. Erstlich beginnt die Beobachtung dann undeutlich zu werden, sobald der Gegenstand unter ein gewisses Minimum räumlicher Ausdehnung herabsinkt. Häufig genug begegnet es dem Naturforscher, dafs die Kleinheit des Gegenstandes das deutliche Unterscheiden erschwert, so dafs verschiedene Beobachter Verschiedenes zu sehen meinen. Dies gilt sowohl vom Sehen mit unbewaffnetem Auge, als auch vom Mikroskopieren. Diese zu weit gehende Kleinheit des beobachteten Gegenstandes ist ein besonderer Fall der „unbestimmten Begrenztheit“ (S. 404).

Ich will hier ein für allemal bemerken, dafs die Unsicherheit des Urteils über die Begrenztheit eines Gegenstandes nicht verwechselt werden darf mit der unsicheren Beobachtung selber. Es können z. B. zwei Gebilde so miteinander verwachsen und verwoben sein, dafs ich vollständig unsicher bin, wo das eine anfängt und das andre aufhört. Und dennoch läfst sich die Be-

obachtung an den verwachsenen Stellen mit vollkommener Genauigkeit ausführen. Die Beobachtung als solche bezieht sich stets nur auf das, was einfach in der Wahrnehmung vorliegt, und ebendarüber wird in dem angenommenen Falle kein Zweifel übriggelassen. Was hier zweifelhaft ist, ist die im Urteile von sich gehende Deutung des mit voller Sicherheit Wahrgenommenen.

Zweitens tritt eine mangelhafte Beobachtbarkeit des räumlichen Wahrnehmungsinhaltes dann ein, wenn alle oder einige Teile desselben sich in Bewegung befinden und diese eine gewisse Grenze der Geschwindigkeit überschreitet. Nicht nur die Bewegungslinie, sondern auch die Beschaffenheit des bewegten Körpers entzieht sich in einem solchen Falle der genauen Unterscheidung. Besonders wenn die Bewegung in krummen, unregelmäfsigen, verwickelten Linien verläuft, erreicht die Geschwindigkeit bald eine Grenze, wo die genaue Beobachtung schwierig wird. Es ist klar, dafs man es hier mit einem besonderen Fall der „Flüchtigkeit" des Bewufstseinsinhaltes (S. 405) zu thun hat.

Drittens können verschiedene Bewegungen meines Wahrnehmungsinhaltes, deren jede für sich ganz wohl beobachtbar wäre, zu gleicher Zeit stattfinden und hierdurch die Beobachtung erschweren. Besonders wenn die Bahnen der gleichzeitigen Bewegungen in verwickelter Weise durcheinanderlaufen, stöfst die Beobachtung auf starke Hindernisse, die schon bei mäfsiger Geschwindigkeit der Bewegung eintreten. Wieviel Übung verlangt es nicht schon, wenn die Bewegungen der Beine eines laufenden Hundes oder Pferdes beobachtet werden sollen! Ganz unmöglich aber ist es z. B. die gleichzeitigen Bewegungen der Blätter auch nur an einem Zweige, geschweige an dem ganzen Baume, zu beobachten. Die Schwierigkeit des Fixierens rührt hier überall daher, dafs ein gleichzeitiger komplizierter Wahrnehmungsinhalt nicht beharrt, sondern sich im unaufhaltsamen Vorübergehen befindet. Man hat es hier ersichtlich mit der dritten Form der mangelhaften Beobachtbarkeit, mit der „Häufung gleichzeitiger Successionen" (S. 405) zu thun.

Es ist nicht Sache dieses grundlegenden Teiles der Erkenntnistheorie, darzulegen, in welchem Grade die einzelnen Naturwissenschaften unter diesem Mangel leiden. Ebensowenig

kann ich hier auf die wichtige Frage eintreten, welche Mittel dem Beobachten und weiterhin dem Denken in den Naturwissenschaften zur Verfügung stehen, um den Mangel an Beobachtbarkeit abzuschwächen und seine Folgen auf das möglichst geringste Mafs herabzusetzen. Ich erwähne dies nur, um auf die vielen weiteren Probleme hinzuweisen, die sich an unsre allgemeine Frage anknüpfen.

8. Wollte ich den sonstigen Inhalt der Sinneswahrnehmungen. Farben, Töne, Gerüche u. s. w. unter demselben Gesichtspunkte. den ich soeben auf die räumliche Gestaltung desselben angewandt habe, ins Auge fassen, so würde sich ergeben, dafs auf diesen Gebieten jene Schwierigkeiten des Beobachtens schon in erheblich gröfserem Umfange vorhanden sind. Doch hat die Wissenschaft an der Beobachtung der Farben, Töne, Gerüche u. s. w. im allgemeinen bei weitem nicht dasselbe Interesse als an der Beobachtung der räumlichen Verhältnisse als solcher; es sind daher auch die Nachteile des Mangels an Beobachtbarkeit hier für die Wissenschaft nicht so empfindlich als dort. Übrigens wird in Beziehung auf die genaue Beobachtbarkeit zwischen Farben-, Ton- und Tastempfindungen einerseits und den Gerüchen, Geschmäcken. Temperatur- und Organempfindungen anderseits ein bemerkenswerter Unterschied festzustellen sein. Denn bei gehöriger Empfänglichkeit und Übung des Farben-, Ton- und Tastsinnes kann die Beobachtung auf diesen Gebieten einen hohen, ja bewundernswerten Grad von Schärfe und Bestimmtheit erreichen. Dagegen entbehren Gerüche, Geschmäcke u. dgl. ihrer allgemeinen Natur nach einer scharfen Abgegrenztheit und Unterschiedenheit und lassen daher die Beobachtung weit häufiger im Unklaren über das thatsächlich Wahrgenommene.

Ganz besonders häufen sich die Schwierigkeiten des Beobachtens, wenn wir vom physischen Gebiete auf das psychische übergehen, oder erkenntnistheoretisch genau ausgedrückt: wenn wir uns von dem Inhalte unsrer Empfindungen und Wahrnehmungen zu allem Übrigen, was uns das Bewufstsein unmittelbar darbietet, wenden. Jeder gewissenhafte Psychologe wird sich darüber Rechenschaft zu geben haben, mit welchen Schwierigkeiten die Beobachtung des psychischen Erfahrungsmaterials infolge des Ineinanderlaufens seiner Grenzen zu kämpfen

hat.[1]) Und da werden auch hier jene genannten drei Formen in Betracht kommen. Erstlich haben die Bewufstseinsvorgänge überhaupt mehr oder weniger die Neigung, an ihren Grenzen unbestimmt zu werden, ins Formlose zu verzittern. Es hängt dies mit ihrer nur zeitlichen und nicht zugleich räumlichen Natur zusammen; es fehlt der Raum mit seinem absolut klaren Auseinanderhalten, mit seiner Eigenschaft, seinen Inhalt mit quantitativer Schärfe zu gliedern. Besonders das Gefühlsleben leidet augenscheinlich an diesem Mangel. Zweitens verlaufen die Bewufstseinsvorgänge häufig mit einer Geschwindigkeit, die sie uns nur in schattenhafter, schwankender Weise empfinden und beobachten läfst. Man denke an die Gedankenjagd und den Gefühlssturm, die in uns durch irgend eine aufserordentliche, aufregende Nachricht erzeugt werden können. Drittens endlich laufen in unsrem Bewufstsein zu gleicher Zeit so vielerlei Successionen ab, dafs die Beobachtung sie nicht reinlich zu sondern vermag. Im Blickpunkte unsres Aufmerkens stehen ganz wenige klare Vorstellungen; diese aber werden von einer durcheinanderwogenden Menge minder deutlicher Vorgänge umspielt, die von der Beobachtung nur sehr unvollkommen eingefangen werden können. — Übrigens läfst sich trotz aller dieser Mängel doch auch auf psychischem Gebiete die Beobachtung mit einem Grade von Bestimmtheit ausführen, der genügend ist, um einer Wissenschaft zum Aufbaue zu dienen.

9. Nun noch einige allgemeine Bemerkungen. — Zwei Stücke werden begrifflich auseinanderzuhalten sein. Wenn man es genau nimmt, so war zunächst hier überall die Rede von der dem Beobachten anhaftenden Unbestimmtheit, und nicht von einer Unbestimmtheit der beobachteten Bewufstseinsvorgänge als solcher. An sich wäre es nämlich ja denkbar, dafs die Unbestimmtheit des Beobachtungsresultates durchweg Schuld des Beobachters wäre,

[1]) In der Psychologie hat die Beobachtung noch mit ganz speziellen Schwierigkeiten zu kämpfen, besonders mit dem Umstande, dafs die beobachteten Bewufstseinsvorgänge durch die sich gleichzeitig darauf richtende Aufmerksamkeit in ihrer natürlichen, naiven Beschaffenheit nur zu leicht gestört und verfälscht werden können. Mit derlei aus der besonderen Lage der Psychologie entspringenden Schwierigkeiten des Beobachtens habe ich mich hier nicht zu befassen. In beachtenswerter Weise handelt hierüber Horwicz in der Abhandlung „*Methodologie der Seelenlehre*“ (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 60. Bd. 1872. S. 165 ff.).

und dafs die entsprechenden Bewufstseinsdata als solche eine vollkommene Deutlichkeit besäfsen. Doch dieser an sich denkbare Fall findet hier nicht statt. Indem ich meine Bewufstseinsvorgänge beobachte, so werde ich — vorausgesetzt, dafs ich meine ganze Aufmerksamkeit anwende und mir die gehörige Übung erworben habe — in unbezweifelbarer Weise dabei inne, dafs die Unbestimmtheit des Beobachtungsresultates nichts andres darstellt als die Unbestimmtheit des unmittelbaren Seins der Bewufstseinsvorgänge selber. Wie in allem Beobachten nämlich, so handelt es sich auch in dem mit dem Charakter der Unbestimmtheit behafteten Beobachten um ein Wissen von meinen eigenen Bewufstseinsvorgängen, also um ein Wissen, das eo ipso auf unbezweifelbare Gewifsheit Anspruch erheben darf. In diesem speziellen Falle sagt mir mein Beobachten, dafs die Unbestimmtheit, die ihm anhaftet, nichts andres als diejenige Unbestimmtheit ist, die es an dem unmittelbaren Sein der Bewufstseinsvorgänge selber bemerkt. Ich durfte daher gleich von Anfang an von der Unbestimmtheit der Bewufstseinsvorgänge selber reden, da ja jene Unbestimmtheit des Beobachtens nur das unbezweifelbare Wissen von dieser Unbestimmtheit der Bewufstseinsvorgänge selber ist.

An die hervorgehobene Undeutlichkeit der Bewufstseinsvorgänge knüpft sich leicht die Frage, wie stark dieselbe wachsen könne, ob sie bis ins Unbestimmte hin zunehmen könne, oder ob ihrer Steigerung durch gewisse Umstände eine unüberschreitbare Grenze gesetzt sei. Ich glaube, dafs von einer Steigerung ins Unbestimmte keine Rede sein kann, und dafs die Natur des Bewufstseins selber dies verhindert, weil Bewufstsein eo ipso ein Innewerden, Bemerken, Unterscheiden ist. Dies in psychologischem Zusammenhang darzulegen, ist hier nicht der Ort. Hier genügt es, zu konstatieren, dafs wir das Bewufstsein stets als ein unterscheidendes Innesein spüren, dafs wir demgemäfs nichts in uns entdecken können, was in absoluter Dunkelheit und Unterschiedslosigkeit durcheinanderliefe. Alles, was in mein Bewufstsein tritt, mufs sich natürlicherweise nach den inneren Bedingungen meines Bewufstseins richten, und zu diesen gehört eben das unterscheidende Innewerden. Dieses Unterscheiden kann deutlicher und undeutlicher vor sich gehen; gänzlich aber kann es nie fehlen. M. a. W.: einen absolut dunklen Inhalt, an dem sich gar nichts unter-

scheiden liefse, kann es nicht in meinem Bewufstsein geben[1]); ein solcher Inhalt würde eo ipso aufserhalb meines Bewufstseins fallen. So wäre es schon aus diesem allgemeinen Grunde verkehrt, zu befürchten, dafs sich in unsrem Bewufstsein allerlei absolut unbeobachtbarer Inhalt verstecken könnte. Was in unsrem Bewufstsein vorkommt, mufs sich bemerken lassen; der Unterschied bezieht sich lediglich auf den Grad der Deutlichkeit.

Wenn ich jene erste Ungewifsheit des Erkennens, die aus der Dürftigkeit und Vieldeutigkeit der Erfahrungsgrundlage entspringt, einfach Unsicherheit nannte, so darf ich die gegenwärtige Ungewifsheit näher als Unbestimmtheit bezeichnen. Es soll damit nur die besondere Art der Ungewifsheit angedeutet werden, mit der wir es hier zu thun haben. Wenn nämlich die Erfahrungsgrundlage der präzisen Abgegrenztheit entbehrt, so wird es auch an den aus der logischen Behandlung derselben hervorgehenden Begriffen bis zu einem gewissen Grade unbestimmt bleiben, wo sie ihre Grenzen haben, wieweit sie sich erstrecken, durch welche elementareren Faktoren sie gebildet werden, u. dgl. Diese Art von Ungewifsheit ist offenbar die nächste Folge jener mangelhaften Beschaffenheit der Erfahrungsgrundlage, und es braucht nicht weiter bewiesen zu werden, dafs sie sich als eine gewisse Unbestimmtheit des Erkennens darstellt.

Die beiden bisher erörterten Arten der Ungewifsheit haben das Gemeinsame, dafs sie aus einer gewissen Beschaffenheit der Erfahrung als Grundlage des Erkennens stammen. Die beiden folgenden Arten dagegen werden sich daraus ergeben, dafs die Erfahrung als Stoff, den das Denken behufs der Erkenntnis des Unerfahrbaren umzuformen hat, gewisse Eigentümlichkeiten aufweist.

Die Undeutlichkeit und Dunkelheit des Erkennens infolge der Verwertung des Erfahrungsstoffes im Sinne der Analogie.

10. Auch indem wir die weiteren Schicksale, denen das Erkennen im Stücke der Ungewifsheit unterliegt, verfolgen, halten wir uns einfach an das, was uns bei der Selbstbethätigung des

---

[1]) Dieser Satz wird von SCHUBERT-SOLDERN mit Recht nachdrücklich betont; freilich gibt er ihm eine irrige Verwertung (*Erkenntnistheorie*. S. 99 f.).

Denkens kund wird. Und da mufs sich uns die soeben angedeutete Wahrnehmung aufdrängen, dafs die Erfahrung, insofern sie der ausschliefsliche Stoff ist, aus dessen Umformung die Erkenntnis des Unerfahrbaren entspringt, eine neue Quelle der Ungewifsheit bildet.

Wir können auf die aus dieser Quelle entspringende Ungewifsheit nicht achten, ohne dabei unser Augenmerk auf die verschiedenen Arten der Umformung des Erfahrungsstoffes zu lenken. Ja es wird sich in die aus dieser Umformung stammende Ungewifsheit erst dadurch eine klare Gliederung hineinbringen lassen, dafs wir uns vorher von den prinzipiell verschiedenen Weisen jener Umformung ein genaues Bild gemacht haben.

Der prinzipiellste Unterschied wird sich auf die Begriffe der Ähnlichkeit und der Analogie zurückführen lassen. Wir suchen das Unerfahrbare teils dadurch zu erkennen, dafs wir es als ein diesem oder jenem Erfahrungsstoffe Ähnliches auffassen; teils dadurch, dafs wir es uns nach Analogie dieser oder jener Erfahrungsthatsachen denken. Was wir aus dem Erfahrungsstoffe durch Umformung gemacht haben, damit sich dadurch das Transsubjektive erkennen lasse, ist dem ursprünglichen Erfahrungsstoffe entweder ähnlich oder nur analog. Ich verstehe aber diesen Grundunterschied in folgender Weise.

Das eine Mal besteht die Umformung des Erfahrungsstoffes in einem einfachen Hinwegthun von Elementen und Hinzuthun anderer, dergestalt, dafs das Resultat dieser Umformung, trotz seiner Unerfahrbarkeit, dennoch bestimmt und klar vorstellbar ist. In anderen Fällen dagegen wird eine derartige Umwandlung des Erfahrungsstoffes gefordert, dafs wir aufser stande sind, diese Umwandlung wirklich zu vollziehen, indem wir vielmehr, sobald wir es versuchen, in ein unauflösliches Dunkel hineingeraten.

Dort sind es bestimmt angebbare Faktoren, die vom Erfahrungsstoffe abgezogen oder zu ihm hinzugefügt werden sollen. So weicht also freilich auch in jenem Falle der Gedankeninhalt, der das Transsubjektive repräsentieren soll, von der ursprünglichen Erfahrung in wesentlichen Stücken ab. Allein eben diese Abweichungen sind nicht ins Dunkle auslaufende Postulate, sondern klar und bestimmt zu verwirklichende Vorstellungen. Dies bezieht sich sowohl auf die in den Erfahrungsstoff hineingedachten Kate-

gorien (vgl. S. 253) als den einen unentbehrlichen Faktor der Umformung, wie auch auf die nach Maſsgabe derselben an dem Erfahrungsstoffe vorgenommenen Veränderungen als den zweiten Faktor darin. Allen Erkenntnisakten, die zu diesem ersten Fall gehören sollen, müssen also solche Kategorien zu Grunde liegen, die, wiewohl etwas Unerfahrbares postulierend, dennoch bestimmt und klar vorstellbar sind. Und dasselbe muſs von den nach Forderung dieser Kategorien vollzogenen Veränderungen am Erfahrungsstoffe gelten. Diese Bedingung wird aber an diesen Veränderungen nur dann erfüllt sein, wenn sich von dem Neuen, was — natürlich abgesehen von den Kategorien — zu der Erfahrung hinzukommt, eine befriedigende Vorstellung aus lauter Elementen, die selbst in der Erfahrung vorkommen, bilden läſst. Mit anderen Worten: das Neue darf nur in einer veränderten Zusammenstellung, Gruppierung, Verbindung von Erfahrungselementen bestehen. Das Unerfahrbare an dem Erfahrungsstoffe wird also in diesem Falle erstlich aus den Kategorien und zweitens aus den veränderten Zusammenstellungen gebildet, die im Sinne der Kategorien mit den Erfahrungselementen vorgenommen werden. So ist also in diesem Falle aus dem ursprünglichen Erfahrungsstoffe nichts völlig und unvergleichlich andres gemacht worden, so daſs man sagen darf: der umgeformte Stoff stehe zu dem ursprünglichen, bei allem Abweichenden, doch in dem Verhältnisse der Ähnlichkeit. Es wird dies sofort durch Beispiele klarer werden.

Die zweite Art der Umformung des Erfahrungsstoffes besteht darin, daſs an das Denken die Forderung herantritt, gewisse Erfahrungsthatsachen in einer so innerlichen und wesentlichen Weise umzuwandeln, daſs das dabei Herauskommende nicht deutlich vorgestellt werden kann. Das Denken gibt in diesem Falle nur die Richtung an, in der der Erfahrungsstoff umgewandelt werden soll, dagegen führt jeder Versuch, dieser Richtung gemäſs die Umwandlung wirklich zu vollziehen, in ein unaufhellbares Dunkel hinein. Auch hier sind natürlich die Kategorien der Maſsstab, nach welchem die Forderung, wie die Erfahrung umzuformen sei, aufgestellt wird. Allein dieser Forderung wird hier nicht, wie vorhin, dadurch Genüge geleistet, daſs die Bausteine der Erfahrung in veränderte Gruppierung und Ordnung gebracht werden; vielmehr ist die Forderung hier unmittelbar von dem Bewuſstsein begleitet,

dafs ihre Erfüllung in eine von allem Erfahren fundamental abweichende, unvergleichliche Vorstellungsart, gleichsam in eine andersartige, vollkommen fremde, unfafsbare Welt führen würde. So steht also in diesem Falle das zu erkennende Transsubjektive zu derjenigen Erfahrung, die den Erkenntnisstoff liefern soll, in einem doppelten Verhältnisse: erstlich müssen wir uns das Transsubjektive als ein fundamental andersartiges Sein, als der Erfahrungsstoff ist, vorstellen, und wir bleiben mit unsrem Vorstellen ebendarum im Dunkel stecken; sodann aber mufs das Transsubjektive, trotz seiner Unvergleichlichkeit, doch als dem betreffenden Erfahrungsstoffe ähnlich, als zu ihm in Beziehung und Verwandtschaft stehend vorgestellt werden, denn es besteht ja die Forderung, dafs das Transsubjektive durch eine mit einem gewissen Erfahrungsstoffe nach einer bestimmten Richtung hin vorzunehmende Umformung erkannt werden solle. Nun pflegt man das eigentümliche Zusammen- und Zugleichbestehen von Unvergleichlichkeit und Ähnlichkeit oder die sich in der Unvergleichlichkeit dennoch zum Ausdruck bringende Ähnlichkeit als Analogie zu bezeichnen. Also darf man sagen: es bestehe in diesem Falle die Forderung, das Unerfahrbare nach Analogie des Erfahrenen zu denken.

11. Es ist hier nicht meine Aufgabe, die Umformung des Erfahrungsstoffes nach Ähnlichkeit und Analogie nun weiter in ihre besonderen Weisen erschöpfend einzuteilen und sämtliche Wissenschaften unter diesem Gesichtspunkte zu durchmustern. Dies würde mich von meiner Aufgabe, die prinzipiellsten Gründe der Ungewifsheit aufzusuchen, allzuweit abführen. Nur wegen der Verdeutlichung des vorhin allgemein Erörterten will ich einigen besonderen Fällen der Umformung nach Ähnlichkeit und Analogie etwas näher treten.

Betrachten wir zunächst die Wissenschaften, die sich mit der äufseren Natur beschäftigen. Der moderne Physiker kommt durch die logische Bearbeitung seines Erfahrungsstoffes zu dem Ergebnisse, dafs alles physikalische Geschehen als eine mechanisch herbeigeführte Bewegung der Körper und schliefslich ihrer kleinsten materiellen Teilchen aufzufassen sei. Diese Ansicht kann hier nicht erwiesen werden; ich setze ihre Erwiesenheit einfach voraus. Alles folgende gilt nur unter dieser Voraussetzung. Ich frage

also, welche Umformung mit dem Erfahrungsstoffe im allgemeinen vor sich geht, wenn der Physiker sich die statischen, dynamischen, akustischen und sonstigen Erscheinungen vorstellt?

Bewegungen der Körper durch Stofs, Wurf und andere äufsere Ursachen zeigt ihm seine Erfahrung in Menge. Wären derartige Bewegungen nicht in der unmittelbaren Wahrnehmung gegeben, so würde es durchaus an Stoff fehlen, woraus der Physiker seine Welt von transsubjektiven Bewegungen aufbauen könnte. Von diesen Erfahrungen zieht er nun selbstverständlich und stillschweigend das bewufste Wahrgenommenwerden überhaupt ab. Zwar sehen die Kantianer und andere hyperkritische Philosophen auf diesen „realistischen" und „dualistischen" Standpunkt, wonach die physikalischen Bewegungen als etwas von allem individuellen bewufsten Wahrgenommenwerden Verschiedenes, also als etwas zum Kantischen „Ding an sich" Gehöriges existieren, verächtlich herab. Allein wir wissen, dafs derjenige, der die physikalischen Bewegungen blofs in der Form von subjektiven Erscheinungen bestehen lassen will, nicht weifs, was er denkt und spricht (S. 71f.). Denn er dürfte, wenn er nur Bewufstseinserscheinungen gelten lassen will, nicht von einer uns allen gemeinsamen, in einem einzigen Exemplare bestehenden, kontinuierlichen und kausal geordneten Natur sprechen, sondern an Stelle der physikalischen Welt, die für ihn ganz bedeutungslos würde, müfste ihm die unzählige Menge nebeneinanderbestehender individueller Bewufstseinssphären treten, von denen jede eine diskontinuierliche, ordnungslose Zusammenhäufung von lauter nach hinten wie nach vorn abreifsenden Bruchstücken wäre. Wir bleiben also dabei, dafs, wenn die physikalischen Bewegungen überhaupt etwas bedeuten sollen, sie nur dadurch vorgestellt werden können, dafs von den in unsrer Erfahrung vorkommenden Bewegungen des Stofses u. dgl. das bewufste Wahrgenommenwerden in Abzug gebracht wird. Damit ist nach den Vorstellungen der modernen Physik gleich ein Weiteres behauptet. Wenn nämlich die Vorstellung der physikalischen Bewegung herauskommen soll, so müssen auch die Empfindungsqualitäten des Hellen und Dunklen, des Farbigen, des Tönens, des Warmen und Kalten, des Leichten und Schweren u. dgl. von den in unsrer Erfahrung gegebenen Bewegungen abgezogen werden. Es ist nun klar, dafs sich diese ganze Umformung

der Erfahrung im Bereiche der Ähnlichkeit hält. Es läfst sich bestimmt und klar vorstellen, was übrigbleibt, wenn man von den Bewegungswahrnehmungen die bezeichneten Elemente hinwegnimmt. Zwar ist es unthunlich, die transsubjektiven Bewegungen ohne Farbe, Ton, Temperatur u. s. w. sinnlich oder in der Phantasie anzuschauen; nichtsdestoweniger aber läfst sich die Forderung jenen Abzug zu vollziehen, in Gedanken verwirklichen, ohne dafs dabei das Denken auf schwankende Grenzen, auf ununterscheidbares Zusammenrinnen, auf eine gewisse Verflüchtigung alles Vorstellens u. dgl. geriete.

Doch damit ist die prinzipielle Umformung, die der Physiker mit dem Erfahrungsstoffe vornimmt, noch lange nicht erschöpft. Man hat sich zunächst an die Mitarbeit der Kategorien zu erinnern (vgl. S. 252 f.). Schon die angegebene Umformung wurde nur dadurch erreicht, dafs zu den als Erfahrungsstoff vorliegenden Bewegungen der Gedanke des Transsubjektiven hinzugefügt wurde. Ferner aber ergibt sich, wenn man die transsubjektiven Bewegungszusammenhänge des Physikers und den rohen Erfahrungsstoff der wahrgenommenen Bewegungen vergleicht, dafs jene eine kontinuierliche, kausal verknüpfte Ordnung von rein quantitativ wirkenden Kräften, die an Moleküle und Atome geknüpft sind, darstellt, und dafs diesem diese Eigenschaften gänzlich fehlen. Jenes Plus weist nun auf gewisse Gedanken von unerfahrbarem Inhalte hin, die zu den zusammenhangslosen Bewegungen, wie sie die Erfahrung zeigt, hinzugedacht werden. Es sind dies die Gedanken der Kausalität, Einheit, Kontinuität, des Gesetzes, der Kraft, der Substanz, der Quantität u. s. w., die entweder geradezu Kategorien sind oder doch aus Kategorien herstammen. Ein Teil der Umformung des Erfahrungsstoffes besteht also darin, dafs diese Kategorien in den verschiedensten und verwickeltsten Formen zu demselben hinzugedacht werden. — Hatten wir es vorhin mit Subtraktionen vom Erfahrungsstoffe zu thun, so sind wir jetzt auf mannigfache Additionen zu demselben gestofsen. Aber auch diese Additionen halten sich durchaus im Bereiche des Bestimmten und Klaren. Soweit der Physiker von Kausalität, Gesetz, Atom u. dgl. spricht, haben diese Gedanken, trotz ihrer Unerfahrbarkeit, doch eine fest ausgeprägte Bedeutung. Auch mit diesen Kategorien betritt er keineswegs das dunkle Gebiet der Verwertung der Erfahrung im Sinne der Analogie.

Noch ist eine prinzipielle Umformung, die der Physiker mit dem Erfahrungsstoff der Bewegung vornimmt, unerwähnt geblieben. Ich meine die verschiedenen Ausgestaltungen und Besonderungen, in denen er sich, gemäfs der jeweiligen Erfahrungsgrundlage und ihrer Behandlung durch das Denken, die transsubjektiven Bewegungen vorstellt. Diese Ausgestaltungen und Besonderungen sind oft — man denke an die Schallbewegungen der Luft, an die Schwingungen des Lichtäthers, an die Lageveränderungen der kleinsten Teile elastisch reagierender Körper u. dgl. — so klein, geschwind und verwickelt, dafs die sinnliche Wahrnehmung auch nichts entfernt Ähnliches aufzeigt. Besonders in solchen Fällen ist es augenfällig, welche höchst komplizierten Umänderungen der Physiker mit dem Erfahrungsstoffe vornimmt. Und doch bleibt er auch hiermit, wenigstens prinzipiell, im Bereiche des bestimmt und klar Vorstellbaren. Will es ihm auch im einzelnen Falle nicht gelingen, eine vollkommen klare Vorstellung von den transsubjektiven Bewegungen zu gewinnen, so rührt das Nichtgelingen doch nicht von der allgemeinen Art dieser Umformung, sondern von besonderen Umständen andern Ursprunges her.

Was die klare Vorstellbarkeit dieser Umformung herbeiführt, ist der Umstand, dafs es sich hierbei lediglich um quantitative Veränderungen handelt. Es wäre unrichtig, zu sagen, dafs nur da, wo der Erfahrungsstoff in quantitativer Weise umgeformt wird, sich der Vorstellungsinhalt in scharfen und unzweideutigen Grenzen bewegt. Denn die ersten Umformungen, denen wir an unsrem Beispiele begegneten, waren qualitativer Natur, und doch geriet das Denken mit ihnen keineswegs in das Helldunkel der Analogie. Nur soviel werden wir sagen dürfen, dafs überall da, wo der Erfahrungsstoff nur quantitativ, sei es extensiv oder intensiv, umgebildet wird, das Denken prinzipiell die Möglichkeit behält, sich mit seinen Vorstellungen in bestimmten Umrissen zu bewegen.

12. Man sieht sonach: die ganze Physik ist unter den Gesichtspunkt der klar und bestimmt vorstellbaren Umformung des Erfahrungsstoffes gestellt. Gleiches und Ähnliches wird sich auch von der Chemie und den übrigen Naturwissenschaften sagen lassen. Doch auch die Psychologie und Logik sind, wenn auch nur bis zu einem gewissen Grade, unter ebendiesen Gesichtspunkt zu rücken. Ich will zur Begründung dieses Satzes keine

so eingehende Analyse der Umformung des Erfahrungsstoffes vornehmen, sondern nur auf einige mafsgebende Punkte kurz hindeuten.

Wenn der Psychologe das Empfindungsleben analysiert, oder der Logiker die Formen der Urteile feststellt, so greifen beide schon insofern in das Unerfahrbare hinüber, als sie gesetzmäfsigen Beziehungen aufsuchen, welchen die betreffenden Bewufstseinserscheinungen aller menschlichen Individuen unterworfen sein sollen. Fragen wir nun nach dem Erfahrungsstoff, durch dessen Umformung wir die unerfahrbare Vorstellung der den Menschen gemeinsamen Bewufstseinsvorgänge erhalten, so kann kein Zweifel obwalten, dafs derselbe zunächst in den individuellen Bewufstseinsvorgängen besteht, die der Psychologe oder der Logiker in sich vorfindet. Und ebensowenig kann es zweifelhaft sein, dafs die Umformung dieses Erfahrungsstoffes in erster Linie dadurch herbeigeführt wird, dafs von den individuellen Bewufstseinsvorgängen die individuellen Bestandteile in Abzug gebracht werden, damit auf diese Weise die als gemeinsam zu denkenden Bewufstseinserscheinungen übrigbleiben. Allerdings liegt in der Notwendigkeit dieses Abzugs oftmals die Gefahr und Ursache einer Verwechsehung der individuellen und gemeinsamen Bewufstseinsfaktoren. Wie häufig geschieht es nicht, dafs besonders in Darstellungen der Psychologie gewisse eigentümliche Zusammenhänge, gewisse festgewordene Gewohnheiten und sonderbare Launen, die der Psychologe in seinem Vorstellungsleben bemerkt, für gemeinsame Eigentümlichkeiten ausgegeben werden! Allein prinzipiell hält sich doch der angegebene Abzug im Bereiche des bestimmt und klar Vorstellbaren; wir geraten nicht in das Gebiet schwankenden Grenzen und unbestimmt auslaufender Perspektiven, wenn uns z. B. nach Abzug des Individuellen in den Vorstellungsassociationen der Gedanke übrigbleibt, dafs diese im allgemeinen nach den bekannten Gesetzen des räumlichen und zeitlichen Zusammenwahrgenommenwerdens, der Ähnlichkeit u. s. w. verlaufen. Dieser übrigbleibende gemeinsame Rest läfst sich in festen und klaren Grenzen vorstellen. Ebenso wenn wir eine Urteilsform, eine Beweisform oder eine Methode allgemein charakterisieren, so haben wir es mit lauter gemäfs dem angegebenen Abzug umgeformten Bewufstseinsvorgängen zu thun, ohne dafs sich unser

Vorstellen durch diese fortlaufend vorgenommene Umformung ins Dunkle und Schwankende gedrängt fühlt.

Wenn dagegen die Aufgabe so lautet, die individuellen Bewufstseinszustände anderer bewufster Subjekte sich vorzustellen, so handelt es sich dabei um einen unerfahrbaren Gegenstand, dessen Vorstellung eine Umformung des Erfahrungsstoffes erforderlich macht, die zum Teil schon stark ins Dunkle führt. Die Aufgabe ist also, auf Grundlage von jemandes Worten, Mienen, Gesten und Handlungen — und eine andre Erfahrungsgrundlage gibt es nicht — die Bewufstseinsvorgänge dieses bestimmten Individuums zu erkennen. Zu diesem Zwecke müssen wir, nach Mafsgabe der in dieser Erfahrungsgrundlage liegenden Fingerzeige, mit gewissen Bewufstseinsvorgängen, die uns aus unsrem eigenen Ich bekannt sind, — und dies ist der einzige Erfahrungsstoff — nicht nur mannigfaltige Umstellungen, Ergänzungen, Weglassungen, kurz bestimmte und unzweideutige Veränderungen vornehmen, sondern es ist sehr häufig zugleich nötig, diesen Erfahrungsstoff so innerlich und tiefgreifend umzubilden, dafs wir der geforderten Umwandlung trotz aller möglichen Veränderungen in der Zusammenfügung der Bausteine, die uns der Erfahrungsstoff liefert, nicht nachzukommen vermögen. Mit andern Worten: wenn wir über das seelische Leben eines andern Menschen nach Charakter, Gefühlsweise u. s. w. urteilen sollen, so werden wir sehr häufig in die Nötigung versetzt, den Erfahrungsstoff, den uns unser eigenes Inneres für diesen Zweck zur Verfügung stellt, im Sinne der Analogie umzudeuten. Und zwar wird dies um so mehr der Fall sein, je mehr wir in die Besonderheiten und Eigenheiten, und vor allem je mehr wir in die gefühlsmäfsige Region des fremden Seelenlebens einzugehen bemüht sind, und je unähnlicher uns selber das fremde Seelenleben ist. Haben wir z. B. jemanden einige Zeit in seinen Worten, Mienen und Thaten beobachtet, und geben wir dann ein Urteil von folgender einfacher Form ab: er ist ein guter oder boshafter Mensch, ein treues oder falsches Gemüt, er hat einen heiteren oder düsteren Sinn u. dgl., so ist in solchen Fällen das Unerfahrbare, das wir meinen, in klarer und bestimmter Weise herstellbar; wir brauchen zu diesem Zwecke die Güte, die wir in uns selber finden, oder die boshafte Gesinnung, die wir nachfühlend in uns erzeugen

können, nur von ihrer Beziehung zu unsrem Ich zu befreien und ein andres Ich als transsubjektive Stätte ihres Vorkommens hinzuzufügen. Wenn wir dagegen uns z. B. klar machen wollen, wie sich in einem Menschen, den wir kennen, ästhetischer Zartsinn mit Rohheit gegen seine Angehörigen verbinde, oder wie sich die Ideenassociationen in einem beschränkten oder stumpfen Kopfe abspielen, oder was im Dichter — vorausgesetzt, dafs wir selbst zum dichterischen Produzieren unfähig sind — während des Zustandes der Begeisterung vorgehe, so werden wir hier überall nur die Richtung, nach der der Erfahrungsstoff unsres eigenen Innern umzubilden sei, mehr oder weniger ungefähr angeben können.

Nun haben wir zu bedenken, dafs, wenn auch nicht die Endaufgabe der Psychologie, so doch eines ihrer Mittel darin besteht, dafs das Bewufstseinsleben anderer Menschen in seiner Eigentümlichkeit verstanden werde. Wenn der Psychologe seine Aufgabe erfüllen will, so mufs er reiche Kenntnisse über die eigentümlichen Bewufstseinsvorgänge anderer Menschen besitzen. Diese Kenntnisse werden in der Regel zum Erfahrungsmaterial des Psychologen gerechnet; genauer betrachtet, stellen sie jedoch bereits ein in vielfacher Weise denkend bearbeitetes Erfahrungsmaterial dar. Insofern also eine Vorarbeit der Psychologie in dem Kennen fremder Bewufstseinsvorgänge besteht, greift diese Wissenschaft schon in jenes Gebiet hinüber, auf welchem die Analogie der leitende Gesichtspunkt wird. Aus demselben Grunde beruht auch die Erkenntnisweise der historischen und philologischen Wissenschaften zum nicht geringen Teil auf dem Verwerten des Erfahrungsstoffes im Sinne der Analogie. Soll der Charakter einer geschichtlichen oder dichterischen Persönlichkeit dargestellt werden, so wird es dabei auf Schritt und Tritt nötig sein, die Erfahrungen, die uns das eigene Innere zeigt, in der Weise der Analogie zu potenzieren, zu depotenzieren oder sonst irgendwie umzuformen. In der Logik und Erkenntnislehre dagegen bringt es die Natur des Gegenstandes mit sich, dafs dieses Erkennen nach Analogie hier kaum in erheblichem Grade auftritt, und so kommt es, dafs diese Wissenszweige hierin vor der Psychologie einen bedeutenden Vorsprung an Klarheit und Bestimmtheit haben

Doch die Psychologie beschäftigt sich nicht nur mit der Bewufstseinserscheinungen, sondern sie wird notwendig zur An-

nahme unbewufst psychischer Zustände und Funktionen geführt. Hiermit aber tritt sie in ein Untersuchungsgebiet ein, welches völlig unter dem Gesichtspunkte des Erkennens nach Analogie steht, wie weiterhin noch ausdrücklich hervorzuheben sein wird. Und nimmt man nun noch hinzu, dafs sich die Psychologie auch den verschiedenen Fragen nach dem Wesen der Seele nicht wird entziehen können, und erwägt man, dafs alle auf das Wesen der Dinge gehenden Erkenntnisbemühungen auf Umdeutung des Erfahrungsstoffes ins Analoge beruhen, so wird klar, in wie vielfacher Hinsicht diese Wissenschaft ins Unbestimmte und Dunkle führt.

13. In welchem Sinne und Umfange nun ist das Erkennen nach Analogie des Erfahrungsstoffes eine Quelle der Ungewifsheit? Um diese Frage zu beantworten, wollen wir uns zuerst den in diesem Falle stattfindenden Erkenntnisvorgang an einem Beispiele klar machen. Wenn ich z. B. das seelische Leben des Hundes studieren will, so wird dies ohne Zweifel nur durch analoge Verwertung des mir aus dem Menscheninnern bekannten psychischen Lebens (als des hier in Frage kommenden Erfahrungsstoffes) geschehen können. Der Erkenntnisprozefs wird sich dabei in folgenden Schritten vollziehen. Die Erfahrungsgrundlage wird aus den Wahrnehmungen gebildet, die ich über das Aussehen, die Bewegungen und Laute der Hunde gemacht habe. An diese Wahrnehmungen schliefst sich ganz von selbst die logische Deutung, dafs jedem Hundebilde in der transsubjektiven Welt eine besondere Bewufstseinssphäre entspreche, welche dem transsubjektiven Bereiche gesetzmäfsig eingeordnet sei. Soweit hält sich das Erkennen des Transsubjektiven noch völlig innerhalb der Ähnlichkeit mit dem Erfahrenen. Wenn es nun aber darauf ankommt, das Bewufstseinsleben des Hundes in seiner bestimmten Beschaffenheit zu erkennen, so ist das Umdeuten ins Analoge unbedingt erforderlich. Zunächst ist eine gewisse Vorbedingung zu erfüllen: das Denken kann aus jener angegebenen Erfahrungsgrundlage nichts machen, wenn es sich nicht mit Gefühl und Phantasie in dieselbe (also in die wahrgenommene Gestalt, in die Bewegungen und Äufserungen des Hundes) hineinversetzt. Ein solches intuitives Verhalten zur Erfahrungsgrundlage mufs das Denken begleiten, wenn es mittels jenes Erfahrungsstoffes die eigentümliche Beschaffenheit der Bewufstseinsvorgänge im Hunde

erkennen will. Zu der Erfahrung und dem Denken tritt hier und überall im Erkennen nach Analogie ein gewisses vermittelndes Glied: das sich in die Erfahrungsgrundlage versetzende phantasievolle Gefühl. Soll z. B. in der Metaphysik der tiefere Sinn der Naturvorgänge oder das Wesen des Absoluten zum Gegenstande der Untersuchung gemacht werden, so mufs als Vorbedingung eine gefühl- und phantasievolle Vertiefung in die grofsen Züge des Naturgeschehens und im zweiten Falle zugleich in den Gang der Menschenschicksale vorausgehen. Es hat sich hier überall der denkenden Betrachtung der Erfahrungsgrundlage Gefühl und Phantasie beizugesellen; sonst fällt die transsubjektive Bearbeitung derselben zu allgemein, zu kleinlich, zu hölzern, kurz ungenügend aus. — Das phantasievolle Gefühl als Faktor des Denkens soll uns hier indessen nicht weiter beschäftigen; das dritte Kapitel dieses Abschnittes wird diesen Gegenstand im Zusammenhange erörtern. Ich wende mich jetzt wieder zu meinem Beispiele zurück.

Mit Hilfe dieses intuitiven Verhaltens zu der Erfahrungsgrundlage wird nun dem Denken die Richtung klar, in der gewisse uns bekannte Vorgänge des menschlichen Bewufstseins umzuformen seien, damit hierdurch die Eigentümlichkeit der psychischen Vorgänge im Hunde erkannt würde. Z. B. es wird mir klar, dafs, wenn ich mir das kluge, überlegende Verfahren des Hundes vorstellen soll, vom menschlichen Überlegen, Erwägen u. dgl. gar vieles in Abzug zu bringen sei: der Faktor des Selbstbewufstseins oder der Aufmerksamkeit auf die eigenen Vorstellungen, ferner das Bewufstsein der Notwendigkeit und Gültigkeit, und hiermit alles spezifisch Begriffliche und alles eigentliche Urteilen und Behaupten. Und es bleibt bei dem Fordern dieser Richtung; mag dieselbe noch so bestimmt vorgeschrieben sein, so ist doch das Denken aufser stande, diese Richtung zu verfolgen und klar zu sagen, was dabei herauskomme. Stellt das Denken diesen Versuch an, so beginnen bald die Grenzen der Vorstellungen ins Unbestimmte zu verlaufen, die Vorstellungen hören auf, festumrissene Gebilde zu sein; wohl habe ich das Wissen, dafs das Resultat der geforderten Umformung sich in innerer und wesentlicher Verwandtschaft mit dem Erfahrungsstoffe (also in dem obigen Beispiele: mit dem Erwägen

und Überlegen des Menschen) befindet, zugleich aber weifs ich, dafs zwischen beiden Seiten eine durchgreifende Andersartigkeit, eine Unvergleichlichkeit besteht, und dafs ich nicht im stande bin, die innere Verwandtschaft und die Unvergleichlichkeit klar in Eins zu denken. Ich spüre und ahne wohl, wie beides sich werde zusammenbringen lassen; es schweben mir Vorstellungen darüber vor, und oft glaube ich vielleicht, dieselben in unzweideutige Grenzen bannen zu können; allein bei näherer Prüfung zerfliefsen sie jedesmal ins Unbestimmte. So ist es auch in dem obigen Beispiele: trotz der Bestimmtheit der geforderten Richtung der Umformung gerät das Denken ins Dunkle, wenn es den Gedanken eines Überlegens, also eines zweckmäfsigen Anordnens von Vorstellungen fassen will, das doch nichts von Selbstbewufstsein, Notwendigkeit, Allgemeinheit, Begriff und Urteil an sich haben soll — Elementen, von denen das menschliche Überlegen durchwoben und durchtränkt ist. Es geht beim Erkennen nach Analogie die geforderte Umformung zu weit, sie ist zu durchgreifend, sie bezieht sich zu sehr auf den Totalcharakter oder das Wesentliche an dem Erfahrungsstoffe, als dafs wir dieser Forderung nachkommen könnten.

Hiermit bin ich auf einen zweiten Punkt gestofsen, wo das Erkennen nach Analogie eines intuitiven Elementes bedarf. Nicht nur zur Erfahrungsgrundlage, sondern auch zum Erfahrungsstoff verhalten wir uns im Erkennen nach Analogie in intuitiver Weise. Der Erfahrungsstoff soll ins Andersartige, Unvergleichliche gedeutet werden; dies ist aber nur möglich, wenn in und mit dem anschaulichen Erfahrungsstoffe zugleich auch sein andersartiger, wesenhaft verschiedener Sinn vorgestellt wird. Ein und derselbe Akt hat somit zwei wesentlich verschiedene Daseinsweisen in Eins zu denken. Durch die Hülle der Anschauung hindurch soll ein davon Grundverschiedenes, das für sich allein nie Gegenstand des Denkens werden kann, gedacht werden. — Wir erinnern uns hier daran, dafs wir schon bei der Erörterung des Begriffs (S. 346. 367) auf ein intuitives Element gestofsen sind. An einem späteren Orte werden wir das Intuitive im Denken noch um ein weiteres Element vermehrt finden.

14. So führt also das Erkennen nach Analogie eben schon darum, weil der Erfahrungsstoff im Sinne der Analogie umgedeutet

wird, eine starke Zuthat von Ungewifsheit mit sich. Denn es kann kein Zweifel sein, dafs, wenn ich bis hierher immer nur von Undeutlichkeit und Dunkelheit gesprochen habe, ebendamit eine Art von Ungewifsheit bezeichnet ist. Und zwar kann die hier behandelte Undeutlichkeit und Dunkelheit des Erkennens als diejenige Ungewifsheit definiert werden, die in bezug auf die Merkmale und Grenzen der Vorstellungen, aus denen ein gefordertes Ergebnis des Erkennens gebildet werden soll, vorhanden ist. Sobald das Erkennen ins Dunkle gerät, ist ebendamit Ungewifsheit darüber vorhanden, ob und in welchem Sinne und in welcher Ausdehnung die verschiedenen Merkmale in das geforderte Ergebnis des Erkennens aufzunehmen seien.

Die Ungewifsheit ist überall ein dem Wissen beigemischtes Nichtwissen; wo blankes Nichtwissen herrscht, da ist nicht von Ungewifsheit die Rede. Fassen wir nun jene zuerst erörterte Ungewifsheit, die aus der Dürftigkeit und Vieldeutigkeit der Erfahrungsgrundlage entspringt, ins Auge, so besteht dort der Bestandteil des Nichtwissens darin, dafs irgend eine Lösung nicht in vollständig zwingender Weise bewiesen ist. Dagegen ist es dort möglich, den Gedanken dieser Lösung bis zu Ende zu vollziehen; über die in dieser wahrscheinlichen Lösung zusammenzudenkenden Merkmale besteht kein Zweifel oder braucht wenigstens ein solcher nicht zu bestehen. Ganz anders verhält sich in der Dunkelheit Nichtwissen und Wissen zu einander. Hier wäre es an sich ganz gut möglich, dafs die Richtung, in der eine gewisse Lösung gesucht werden soll, mit vollständig zwingender Beweiskraft dargethan würde. Was hier dem Nichtwissen anheimfällt, ist vielmehr die Art und Weise, wie die Merkmale, die zu dieser geforderten Lösung gehören, näher auszugestalten und bestimmter gegeneinander abzugrenzen seien. Dort bezieht sich das Nichtwissen auf die Beweisgründe, hier dagegen auf das Ausdenken einer logischen Forderung. — Aus dem Gesagten ergibt sich, dafs die an zweiter Stelle erörterte Ungewifsheit, die wir Unbestimmtheit nannten — abgesehen von ihrem wesentlich verschiedenen Ursprunge — nichts andres als ein niedriger Grad der Dunkelheit des Erkennens ist (vgl. S. 411).

Hiermit sind wir von selbst dazu geführt worden, auch das Erkennen nach Analogie unter den Gesichtspunkt der Forderung,

der sich uns schon in mancher Beziehung als entscheidend für die Betrachtung der Erkenntnisvorgänge gezeigt hat, zu rücken. Wir bestimmten im dritten Abschnitt (S. 186ff.) das Denken überhaupt in einem doppelten Sinne als ein Fordern. Das Denken "fordert" die transsubjektive Geltung seiner Bestimmungen; hier bildet das Fordern den Gegensatz zu dem realen Erzeugen des transsubjektiven Inhalts. Das Denken ist aber auch ein Fordern in der Bedeutung, dafs die Verknüpfung, die notwendige Zusammengehörigkeit, die das Denken ausspricht, ein unvollziehbarer Bewufstseinsvorgang ist. Das Denken ist im Grunde nur ein Verknüpfensollen, und dieses Verknüpfensollen ist die stellvertretende Funktion des wirklichen Verknüpfens (vgl. S. 285). In demselben Sinne zeigte sich auch der Begriff als eine unvollziehbare Forderung, als ein logisches Ideal, das nur durch stellvertretende Funktionen erreicht werden kann (S. 350 f. 355 f.). Hier nun, in dem Erkennen nach Analogie, tritt die Forderung gleichfalls in der Bedeutung eines unvollziehbaren Bewufstseinsvorganges auf. Wir werden logisch genötigt, uns den Erfahrungsstoff nach einer gewissen Richtung hin als umgeformt zu denken, sind aber gänzlich aufser stande, diese Umformung bis zu Ende auszudenken. Die Dunkelheit, in die das Erkennen ausläuft, ist der unmittelbare Ausdruck der Unvollziehbarkeit jener Forderung.

Doch unterscheidet sich die Unvollziehbarkeit der Forderung, die speziell in dem Erkennen nach Analogie ausgesprochen ist, in einem wesentlichen Punkte von jener Unvollziehbarkeit, die der Verknüpfung als solcher und dem Begriffe zukommt. In dem Erkennen nach Analogie betrifft die Unvollziehbarkeit unmittelbar das objektive Ergebnis des Erkennens als solches, womit zusammenhängt, dafs eine eigentümliche Ungewifsheit in ihrem unmittelbaren Gefolge auftritt. Dagegen bezieht sich in jenen beiden früheren Fällen die Unvollziehbarkeit lediglich auf die subjektive Funktion des Denkens. Freilich soll mit dem urteilenden Verknüpfen und dem Begriffe etwas Objektivgültiges gesagt sein. Allein dieses Objektivgültige als solches wird durch die Unvollziehbarkeit der Forderung nicht verdunkelt; die stellvertretenden Funktionen enthalten mit voller Bestimmtheit, was der Verknüpfungsakt des Urteils und die eigentümliche Ineinsfassung des Begriffs objektiv besagen wollen. So ist also nur die subjektive Seite an

diesen objektivgültigen Denkfunktionen durch die Unvollziehbarkeit geschädigt. Daher kommt es auch, dafs sich weder aus der Unvollziehbarkeit des Urteilsaktes noch des Begriffs eine Ungewifsheit des Erkennens ergibt. So ist denn der Charakter des Forderns, der sich uns am Erkennen nach Analogie aufdeckt, in potenzierter Weise subjektiv: dieses Fordern ist nicht nur, was ganz selbstverständlich ist, eine exklusiv subjektive Funktion, sondern auch subjektiv in dem Sinne, dafs Ungewifsheit aus ihm entspringt. Es bezeichnet daher das Fordern in diesem letzteren Sinne eine weit erheblichere und verhängnisvollere Schranke des Erkennens.

15. Wenn wir zum Schlusse die verschiedenen Erkenntnisgebiete überblicken, so stellen sich hauptsächlich die folgenden als nur in der Weise der Analogie erkennbar dar. Zunächst ist die Erkenntnisweise nach Analogie schon da unentbehrlich, wo die Bewufstseinsvorgänge anderer menschlicher Individuen erkannt werden sollen (vgl. S. 419); wogegen zum Erkennen der den Menschen gemeinsamen Bewufstseinsvorgänge als solcher die Weise der Analogie nicht zu Hilfe genommen zu werden braucht (vgl. S. 418). Sodann fällt jede Erkenntnis, welche das Bewufstseinsleben der Tiere, sei es das einer oder mehreren Tierarten gemeinsame oder das eines Tierindividuums, zum Gegenstande hat, unter den Gesichtspunkt der Analogie. Dies wird an dem obigen Beispiele vom Hunde klar geworden sein (S. 421 f.). Drittens erstreckt sich das Erkennen nach Analogie auf alles Unbewufst-Psychische, auf welchem Gebiete des Seins auch immer die Annahme desselben gefordert werden mag. Das unbewufste Denken im Menschen ist ebensowenig klar vorstellbar als eine unbewufste Weltvernunft. Wir kennen nur Bewufst-Psychisches und haben nun die Aufgabe, das Bewufstsein als solches davon abzuziehen und den übrigbleibenden Inhalt dennoch als eine innerliche, ideale Funktion zu denken. Dies ist nun eben die unvollziehbare Forderung: die Innerlichkeit zu denken und dennoch den Begriff des Bewufstseins davon fernzuhalten.

Der Begriff des Unbewufst-Psychischen hat uns schon auf das Gebiet des Wesens der Dinge geführt, wiewohl keineswegs jede Art unbewufst-psychischer Funktion zum Wesen der Dinge gehört und anderseits das Wesen der Dinge auch in andere Arten des Seins gesetzt werden kann. Ich führe demnach die

beiden folgenden Gebiete des Erkennens nach Analogie mit dem ausdrücklichen Vorbehalte an, dafs sie zum Teil schon durch den Begriff des Unbewufst-Psychischen mitbezeichnet sind. So fällt also viertens das endliche Wesen der Erscheinungen, sowohl der physischen als auch der psychischen, in den Bereich des Erkennens nach Analogie. Mögen wir uns die Substanz der Seele und ihre ursprüngliche Organisation oder das Wesen der mechanischen Kausalität, der Naturkraft u. dgl. vorzustellen suchen, überall geraten wir auf Gebiete, deren Erkennen eine derartige Umwandlung des Erfahrungsstoffes erfordert, dafs wir nur die Richtung derselben anzugeben vermögen. Es wäre daher verkehrt, von Naturphilosophie, Psychologie, Ästhetik, Ethik u. dgl., insofern sie sich mit dem Ansichseienden, das den von ihnen behandelten Erscheinungen zu Grunde liegt, beschäftigen, ein klares Ausdenken der von ihnen aufgestellten Sätze zu verlangen. Und endlich fünftens ist auch das unendliche, unbedingte Wesen der Erscheinungen — also der Gegenstand der Metaphysik im engeren Sinne — nur nach der Weise der Analogie erkennbar, woran niemand, wenn er das Vorige zugegeben, zweifeln wird. Freilich ist es durchaus nicht allen Metaphysikern zu Bewufstsein gekommen, dafs es die Analogie mit ihrer Mischung von Licht und Dunkel ist, wodurch allein die Fragen nach den letzten Prinzipien dem Erkennen zugänglich werden. All die Ansprüche auf ein absolutes Wissen würden nicht aufgestellt worden sein, wenn die hervorgehobene Bedeutung der Analogie allgemein erkannt worden wäre [1]).

---

[1]) Ueberweg widmet der Erkenntnis nach Analogie eine bemerkenswerte Erörterung. Doch ist es wohl nur unter starken Einschränkungen richtig, dafs der Wahrheitsgehalt des Erkennens nach Analogie sich „nach dem Mafse des Abstandes der jedesmaligen Erkenntnisobjekte von unsrem eigenen Sein,“ also nach ihrer Stellung in der Stufenreihe der Wesen richtet (*Logik*. 3. Aufl. S. 78 ff.). Denn es wird sich doch wohl kaum z. B. von dem Bewufstsein des Hundes, das sich nach manchen Seiten hin ohne Zweifel deutlicher erkennen läfst als gewisse Seiten unsres eigenen unbewufst-psychischen Seins, behaupten lassen, dafs es unsrem Bewufstsein näher stehe als das zu unsrem eigenen Ich gehörige Unbewufst-Psychische. Ebenso läfst sich das Bestehen einer ideellen Einheit als letzten Weltgrundes bestimmter erkennen als etwa das innere Wesen irgend einer Naturkraft, und doch wird man nicht ohne weiteres sagen dürfen, dafs der absolute Weltgrund einen geringeren Abstand von unserem Sein habe als die Kräfte der Natur.

Ich habe hier den Begriff des Wesens der Erscheinungen eingeführt, und es käme nun darauf an, denselben zu definieren. Bis jetzt kennen wir nur den Gegensatz des Bewufstseins und des Transsubjektiven. Das Wesen fällt in das Transsubjektive, ohne jedoch mit ihm identisch zu sein. Welcher Teil des Transsubjektiven ist denn also zur Erscheinung und welcher zum Wesen zu rechnen? Da ich im unmittelbar folgenden von einer Ungewifsheit des Erkennens zu reden habe, die sich speziell auf dem Gebiete des Wesens der Dinge einstellt, so werde ich diese Abgrenzung erst dort zu geben versuchen.

D. Der antinomische Charakter des Erkennens.

16. Auch diejenige Art von Ungewifsheit, die uns jetzt beschäftigen soll, entspringt, wie die vorausgegangene, nicht aus einer gewissen Beschaffenheit der Erfahrungsgrundlage, sondern aus der Umformung des Erfahrungsstoffes zum Zwecke der Erkenntnis des Unerfahrbaren (vgl. S. 251 ff.). Nur ist diese neue Ungewifsheit auf einen kleineren Bereich des Unerfahrbaren eingeschränkt als die Dunkelheit der Analogie. Es kommt hierbei nämlich nur derjenige Teil des Unerfahrbaren in Betracht, der, im Gegensatze zur Erscheinung, als das Wesen der Dinge bezeichnet wird. Die Antinomien oder unvermeidlichen Widersprüche des menschlichen Denkens fangen glücklicherweise erst da an, wo der menschliche Geist in das Wesen der Erscheinungswelt einzudringen versucht, also wo die metaphysischen Bemühungen des Denkens beginnen.

Ich habe zunächst das den Antinomien anheimfallende Gebiet, das Wesen der Erscheinungswelt, unzweideutig abzugrenzen. Es kann sich hier nicht darum handeln, irgendwelche willkürliche Definitionen aufzustellen, sondern einzig um das Aufweisen eines gewissen sachlichen Unterschiedes, der sich für das Erkenntnisstreben, indem es die Erfahrung überschreitet und in dem Bereiche des Unerfahrbaren immer weiter vordringt, unvermeidlich ergibt. Das Erkennen langt nämlich bald an gewissen Punkten im Unerfahrbaren an, von denen an das Verhältnis des Unerfahrbaren zur Erfahrung sich in bedeutsamer Weise verändert.

Jenseits dieser Punkte liegt ein Gebiet, das die Grundlage der schon ergänzten und geordneten Erfahrungswelt bildet und daher von dem unmittelbar Erfahrenen viel weiter abliegt als diejenigen unerfahrbaren Elemente, durch welche die nächste Ergänzung und Ordnung der Erfahrungsbruchstücke vorgenommen wurde. Näher stellt sich die Sache folgendermafsen.

Die denkende Bearbeitung der Erfahrung führt zunächst dahin, die uns gebotenen Bruchstücke derselben durch unerfahrbare Elemente derart zu ergänzen und auf unerfahrbare Elemente derart zu beziehen, dafs aus den zusammenhangslosen Erfahrungsbruchstücken kontinuierliche und kausal verknüpfte Reihen werden. Auf diesem Wege ergeben sich zwei Arten solcher Reihen. Erstlich nötigt die Betrachtung der eigenen Bewufstseinsvorgänge zu der Annahme, dafs es aufser der eigenen noch eine zahllose Menge von teils menschlichen, teils tierischen Bewufstseinssphären gebe, und dafs die Teile dieses bewufsten Geschehens als eingeschaltet in unbewufste Vorgänge gedacht werden müssen, mag man nun dieses unbewufste Geschehen nur unter der Form von Nerven- und Gehirnfunktionen oder zugleich auch als ein unbewufst-psychisches Geschehen auffassen. Auf diese Weise erhalte ich eine zahllose Menge psychischer oder eigentlich psychophysischer Reihen. Dieses psychophysische Gebiet setzt sich sonach zusammen aus dem unmittelbar Erfahrenen, das mir mein eigenes Bewufstsein darbietet, und aus einer Anzahl von unerfahrbaren Daseinsgebieten. Zu diesem Unerfahrbaren gehören zunächst die übrigen individuellen, teils menschlichen, teils tierischen Bewufstseinssphären, sodann das Unbewufst-Psychische und die physiologischen Funktionen. Wenn meine Bewufstseinsvorgänge nicht in dieser Weise ergänzt und unterbaut werden, so bleiben sie ein wüstes, unverständliches Chaos.

Doch das Bestreben, das im Bewufstsein Gegebene denkend zu ordnen, führt noch zu Reihen ganz andrer Art. Wenn sich die Aufmerksamkeit auf den Inhalt unsrer Empfindungen und Wahrnehmungen richtet, so zeigt es sich, dafs die Koexistenzen und Successionen, die dieser Inhalt aufweist, sich nur dadurch in Beziehung und Zusammenhang bringen lassen, dafs sie auf eine allen Bewufstseinssphären gemeinsame, also in einem einzigen Exemplare vorhandene Welt bezogen werden, die ein von den

menschlichen und tierischen Bewufstseinsvorgängen unabhängiges Bestehen hat, und deren Bestandteile sowohl untereinander durchgängig kausal verknüpft sind, als auch zu den menschlichen und tierischen Bewufstseinsvorgängen in kausaler Verknüpfung stehen. Ohne die Annahme einer Vielheit von untereinander verknüpften Aufsenexistenzen, deren jede nur in einem einzigen Exemplare besteht und doch für eine unbestimmt grofse Menge von Bewufstseinssphären vorhanden ist, würde es unbegreiflich bleiben, warum unsre Empfindungen und Wahrnehmungen gerade diese und keine andre Koexistenz und Succession aufweisen, und warum eine derartige Übereinstimmung zwischen den Empfindungen und Wahrnehmungen der verschiedenen menschlichen Bewufstseinssphären stattfindet, dafs Verständigung, gemeinsames Streben und Arbeiten u. dgl. möglich ist. Es mag sein, dafs sich diese Aufsenexistenzen in sehr verschiedener Weise denken lassen. Sollte indessen auch die Beschaffenheit derselben überhaupt nicht näher bestimmbar sein, so würde doch die Annahme eines solchen Aufsenreiches darum nicht das mindeste an Unentbehrlichkeit verlieren. — Natürlich hat man sich diese beiderlei Reihen nicht isoliert gegeneinander vorzustellen. Es liegt schon in unsrer ganzen Erwägung, dafs die psychischen Reihen durch Vermittelung des physiologischen Unterbaues mit den Reihen der dem Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalte entsprechenden Aufsenexistenzen aufs innigste verflochten sind. Doch diese weiteren Verhältnisse gehen uns hier nichts an.

Ich habe bisher angenommen, das dafs erkennende Subjekt seinen unmittelbar erfahrenen Bewufstseinsvorgängen nur soviel unerfahrbare Elemente einschaltend und unterbauend hinzufügt, als unbedingt nötig sind, damit aus der zusammenhangslosen überall neu anfangenden und abreifsenden Masse seiner Bewufstseinsvorgänge ein in kontinuierlicher Weise kausal verknüpftes Ganzes werde. Es liefse sich nun der Fall denken, dafs, nachdem wir zu der Erfahrung soviel Unerfahrbares hinzugedacht hätten, als unentbehrlich ist, um die Erfahrung zu einem Bestandteil eines kontinuierlich zusammenhängenden Ganzen umzugestalten, das Denken nicht weiter Bedürfnis und Nötigung empfände, darüber hinauszugehen und die vorhin gewonnenen Reihen zum nochmaligen Gegenstande des Ergänzens

und Unterbauens zu machen. In diesem Falle gäbe es für das Erkennen aufser der schlechthin diskontinuierlichen, kausalitätslosen Erfahrung lediglich diejenigen unerfahrbaren Reihen, welche hinzugedacht werden müssen, wenn die Erfahrung nicht ein sinnloses Gewirre bleiben soll. In diesem Falle würde es daher zu einem Unterschiede zwischen Erscheinung und Wesen überhaupt nicht kommen; oder mit anderen Worten: Erscheinung und Wesen würden hier in Eins fallen.

Nun ist aber unser Erkennen nicht so geartet, wie dieser Fall es annimmt. Nachdem die Erfahrungsbruchstücke derart in Unerfahrbares eingefügt und auf Unerfahrbares bezogen wurden, dafs ihre Gesetzlosigkeit verschwunden ist, wird es eine weitere und ebenso notwendige logische Aufgabe des Erkennens, diese Zusammenhänge auf tiefere Gesetze, auf zu Grunde liegende Faktoren zurückzuführen. Jene Reihen enthalten gerade nur soviel von Zusammenhang und Gesetzmäfsigkeit, als unentbehrlich nötig war, aus den Erfahrungsbruchstücken den völligen Mangel an Gesetzmäfsigkeit wegzuschaffen. Sie stellen sich daher dem Denken zunächst als ein Genügendes dar. Sobald indessen das Denken nun wieder diese Reihen selbst sich zum Gegenstande macht, so entdeckt es soviel Ungenügendes, Unfertiges, Widerstreitendes und daher Weitertreibendes darin, dafs es unmöglich bei ihnen stehen bleiben kann, sondern nach dem, was dieselben trägt, zusammenhält und von innen her ordnet, zu forschen sich genötigt sieht. In jenen Reihen erster Ordnung sieht es jetzt blofs das unerläfsliche Minimum von Zusammenhang und Ordnung; sie gelten ihm jetzt nur als erster Versuch, in Anknüpfung an die Erfahrungsbruchstücke die Forderung gesetzmäfsigen Zusammenhanges zu verwirklichen. Das Denken findet in jenen Reihen allenthalben Nötigungen, nach einem Unerfahrbaren zu fragen, das selbständiger, mehr auf sich beruhend wäre, das dem letzten, vollkommen befriedigenden Halt und Quell alles Erfahrungsdaseins näher läge oder gar dieser selbst wäre. Jene ergänzten und unterbauten Erfahrungsreihen erscheinen dem Denken, das in der einmal angefangenen logischen Bearbeitung des Erfahrungsmaterials konsequent weiterschreitet, sehr bald als eine vergleichsweise äufserliche und zufällige Ordnung, der eine Ordnung in erhöhter Bedeutung, eine Ordnung

aus innerer Notwendigkeit heraus zu Grunde gelegt werden müsse.

So thut sich der Gegensatz von Erscheinung und Wesen hervor. Es ist ein Gegensatz, der sich dadurch als notwendig ergibt, dafs das Denken, indem es von der an sich gesetzlosen Erfahrung ausgeht, im Reiche des Unerfahrbaren auf zwei wesentlich verschiedene Arten von Gesetzmäfsigkeit stöfst. Diese beiden Arten von Gesetzmäfsigkeit verhalten sich wie Abhängiges und Ursprüngliches, wie äufserlich und innerlich Notwendiges, wie Oberfläche und tieferer Zusammenhalt; und es ist daher passend, diesen Unterschied als Erscheinung und Wesen zu bezeichnen. Dabei ist natürlich das Wort „Erscheinung" nicht, wie bei Kant, in subjektivem, sondern in objektivem Sinne zu nehmen.

Es leidet die Unterscheidung von Erscheinung und Wesen an Unbestimmtheit, wenn man sich, wie meistenteils, damit begnügt, auf den Gegensatz des Abgeleiteten und Ursprünglichen, des Äufseren und Inneren u. dgl. hinzuweisen. Man mufs, wie ich es versucht habe, von der bestimmten Aufgabe ausgehen, die Erfahrungsbruchstücke in kontinuierlich kausale Beziehung zu setzen. Dann gewinnt man gewisse Reihen, die soviel und nicht mehr Zusammenhang enthalten, als zu jener Anordnung unentbehrlich ist. Nur wenn man diese Bestimmung zum entscheidenden Merkmale der Erscheinung macht, ist ihre Grenze gegen das Wesen hin fixiert, und es wird sich nur so in concreto sagen lassen, was zur Erscheinung und was zum Wesen gehört.

Es steht natürlich jedem Forscher frei, die Worte „Erscheinung" und „Wesen" in andrem Sinne zu gebrauchen. Nur mufs es ein prinzipieller, einschneidend bedeutungsvoller Gegensatz sein, worauf jene Worte angewendet werden, und ferner darf die Verwendung derselben nicht dem Sprachgebrauche zuwiderlaufen. So versteht z. B. Wundt unter Wesen oder Ding an sich die „unmittelbare Realität", d. h. diejenige Wirklichkeit, welche den Dingen unabhängig von unsrer Auffassung, mit Absehen von den Erkenntnisfunktionen zukommt. Den Gegensatz hierzu bildet die „mittelbare Realität", d. h. die unter dem mitbestimmenden Einflusse unsres Vorstellens und Denkens stehende Wirklichkeit.[1]

[1] Wundt, *Logik*. I. Bd. S. 495 ff.

Gegen eine solche Verwendung des Wortes „Wesen“ ist durchaus nichts zu sagen; sie bezieht sich auf einen fundamentalen, unentbehrlichen Gegensatz und geht auch nicht wider den Sprachgebrauch. Nur hat nach meiner Überzeugung WUNDT diesem Gegensatze nicht die richtige Durchführung gegeben. Wäre dies geschehen, so hätte sich gezeigt, dafs die „unmittelbare Realität“ mit dem zusammenfällt, was ich das Transsubjektive in jedem Erkenntnisakte nenne. Jeder Erkenntnisakt soll bei allem Subjektiven, an das er unzertrennlich geknüpft ist, doch ein Seiendes, wie es unabhängig von meinem Bewufstsein stattfindet, wenn auch in noch so unvollkommener Weise, bezeichnen. D. h. jeder Erkenntnisakt meint oder fordert ein Transsubjektives oder eine „unmittelbare Realität“. Das Wesen im Sinne WUNDTS bedeutet sonach das in jedem Erkenntnisakt steckende, von der subjektiven Funktion gemeinte Transsubjektive, das freilich rein für sich niemals Objekt des Erkennens werden kann. Demgemäfs würde unter der „mittelbaren Realität“ das Seiende zu verstehen sein, wie es in die subjektiven Erkenntnisfunktionen eingegangen ist und mit ihnen ein ungeteiltes Ganzes bildet. WUNDT dagegen betrachtet das Wesen der Dinge nicht, wie er doch konsequenterweise müfste, als unentbehrliches Moment jedes objektiven Erkenntnisaktes, sondern als Inhalt eines an die äufserste Grenze des Erkennens gehörigen Glaubens; alles eigentliche Erkennen hat es lediglich mit der „mittelbaren Realität“ zu thun. Augenscheinlich hängt diese Auffassung WUNDTS damit zusammen, dafs er die transsubjektive Bedeutung des Denkens nicht rückhaltlos anerkennt (vgl. S. 237 f.).

17. Unter Metaphysik im weitesten Sinne versteht man die Wissenschaft, die das Wesen der Wirklichkeit zum Gegenstande ihres Fragens und Untersuchens macht. Es ist sonach mit den letzten Erörterungen zugleich die Behauptung ausgesprochen, dafs im Fortgange des Denkens von der Erfahrung sich die Metaphysik als eine notwendig geforderte Aufgabe des Erkennens ergebe. Und noch mehr: ich habe auch angenommen, dafs sich über das Wesen der Dinge etwas ausmachen lasse, dafs also die Metaphysik nicht blofs als Aufgabe, sondern auch als wirkliche Wissenschaft existiere. Der Beweis für diese Behauptung freilich ist nicht erbracht worden. Dieser gehört in

diejenigen Teile der Erkenntnistheorie, wo die Methode des Erkennens und die Kategorien abgehandelt werden. Dort wird zu zeigen sein, in welchen prinzipiellen Beziehungen und Richtungen das Erscheinungsdasein zu weiteren Fragen und Forschungen nötige, und dafs dem Denken die Fähigkeit zugesprochen werden müsse, auch auf diesem Gebiete bis zu einem gewissen Grade Entscheidungen zu treffen. Hier dagegen, in dem grundlegenden Teile der Erkenntnistheorie, kann, wie auf keine Wissenschaft, so auch nicht auf die Metaphysik im besonderen eingegangen werden. Hier läfst sich die Notwendigkeit der Metaphysik nur als eine Erfahrung, die das Denken bei seiner Selbstbethätigung an sich selber macht, aussprechen.

Doch steht diese Behauptung auch wieder nicht als eine ungestützte oder gar unglaubwürdige Versicherung da. Vielmehr läfst die ganze Art, wie sich uns das Denken bisher im Verhältnis zur Erfahrung charakterisiert hat, es als glaublich erscheinen, dafs unsrem Erkennen auch das Wesen der Dinge wenigstens einigermafsen zugänglich sei. Wir haben gesehen, dafs das Denken auch in den empirischen Wissenschaften, sogar in dem einfachsten Urteile, die Erfahrung überschreitet und für den Bereich des Unerfahrbaren Gültigkeit fordert, ja dafs das Denken ohne diese Forderung der Gültigkeit seiner Bestimmungen für das Transsubjektive überhaupt gar keinen Sinn hat. Auch die durch das Denken geordnete Erscheinungswelt enthält allenthalben unerfahrbare Faktoren, die zu den Erfahrungsbruchstücken in mannigfaltigster Weise hinzugedacht werden. Wenn also das Erkennen zum Wesen der Dinge vorzudringen unternimmt, so ist dies nur ein Weiterdringen in dem schon von Anfang an bearbeiteten Bereiche des Unerfahrbaren. Dem Erkennen wird in der Metaphysik keine prinzipiell neue, unerhörte Aufgabe zugemutet; es ist nur die Entfernung von der Erfahrung, bis zu der hin die Denkbestimmungen gelten sollen, eine gröfsere. Dieser Umstand steigert begreiflichermafsen die Unsicherheit und das problematische Element in der Metaphysik: die Verwendung des Erfahrungsstoffes in der unsicheren Weise der Analogie findet hier, wie wir gesehen haben (S. 427), in besonders ausgedehntem Mafse statt, und diese gegenwärtige Auseinandersetzung hat nur den Zweck, einen weiteren Mangel, der dem Erkennen des Wesens

der Dinge anhaftet, ans Licht zu setzen. Allein es liegt kein prinzipieller Grund vor, warum, da doch das Denken auch in den empirischen Wissenschaften allenthalben von der Erfahrung aus seine Forderungen für das Unerfahrbare stellt, es gänzlich unmöglich sein sollte, das von der Erfahrung weiter Abliegende nicht wenigstens in einem bescheidenen Grade und unter allerhand Einschränkungen der logischen Bearbeitung zu unterwerfen.[1])

Ein Haupteinwand gegen die Möglichkeit der Metaphysik pflegt auch darin zu bestehen, dafs die Sätze der empirischen Wissenschaften sich der Bestätigung durch die Erfahrung in dem von mir erörterten dritten Sinne (S. 262 ff.) unterwerfen lassen, während die Metaphysik dieses Prüfsteins gänzlich entbehre. Läge nun die Sache wirklich so, d. h. wäre die Bestätigung der Erkenntnisergebnisse durch das Eintreffen des auf ihrer Grundlage Vorhergesagten ein Vorzug, der allenthalben in den empirischen Wissenschaften zu finden wäre, und der ganz allein der Metaphysik gebräche, so würde die Kluft zwischen beiden Gebieten sich zu Ungunsten der Metaphysik erweitern, und es könnte den Anschein gewinnen, dafs der Metaphysik etwas fehle, was zum Bestehen der Wissenschaft unbedingt nötig sei. Allein jenes Zusammenfallen des empirisch wissenschaftlichen Bereiches mit dem Bereiche der Erfahrungskontrolle in jenem eminenten Sinne findet keineswegs statt. Vielmehr werden auch in den empirischen Wissenschaften unzählig viele Erörterungen gepflogen, ohne dafs auch nur die geringste Aussicht vorhanden wäre, jemals eine unzweifelhafte Bestätigung durch das Eintreffen vorausgesagter Ereignisse herbeizuführen. So wird z. B. die mechanische Deszendenzhypothese wohl nie in dieser Weise bewiesen werden können. Hier dürfte die Sache so liegen, dafs das auf Grundlage jener Hypothese Vorausbestimmte sich auch als Folge aus einer prinzipiell davon verschiedenen Grundlage (z. B. eines teleologischen Monismus) auffassen lasse. Es wird hier der vorausgesagten Thatsache wohl immer jene ins Einzelne gehende und zahlenmäfsige Bestimmtheit fehlen, welche vorhanden sein mufs, wenn das Eintreffen der vorausgesagten Thatsache nicht auch als Folge

[1]) Man vergleiche über diese Frage meine Antrittsrede: *Über die Möglichkeit der Metaphysik* (Hamburg und Leipzig 1884).

von prinzipiell abweichenden Hypothesen gedeutet werden können soll (S. 264 f.). Und so dürften wohl sämtliche allgemeinere Hypothesen in den biologischen Wissenschaften dem exakten Beweise durch die Erfahrungsbestätigung in dem bezeichneten Sinne mehr oder weniger unzugänglich sein. Sieht man nun aber gar auf die historischen Wissenschaften, so ist jene Erfahrungskontrolle überhaupt undurchführbar. Was schwarz auf weifs in glaubwürdigen Urkunden als Thatsache bezeugt ist, bedarf derselben nicht. Was dagegen auf Grundlage des urkundlich Bezeugten erschlossen wird, mögen dies äufsere Ereignisse, Bestrebungen, Motive u. s. w. sein, darüber läfst sich selbstverständlich jene Erfahrungskontrolle nicht anstellen. Wenn demnach auf weiten Gebieten der empirischen Wissenschaften jene strenge Erfahrungskontrolle fehlt, so folgt aus dem Umstande, dafs auch die Metaphysik ihrer entbehren mufs, noch keineswegs mit Notwendigkeit, dafs ihr ein unentbehrlicher Faktor der Wissenschaftlichkeit abgehe. Nur soviel wird daraus zu folgern sein, dafs durch das Fehlen dieses Faktors die Sicherheit des Erkennens vermindert werde, wie dies denn auch schon am geeigneten Orte (S. 400 f.) ausdrücklich hervorgehoben wurde.

Ich hebe die Möglichkeit der Metaphysik mit solchem Nachdruck hervor, weil ich weifs, dafs ich hierin die herrschende Strömung in der Philosophie gegen mich habe. Es gilt den meisten heutigen Philosophen als ein veraltetes, kaum noch der Widerlegung wertes Vorurteil, die Metaphysik für etwas wissenschaftlich Ausführbares zu halten. Nicht etwa nur die positivistische, empiristische und neukantische Schule sieht in der Ablehnung jedweden metaphysischen Versuches ein Grunddogma, sondern auch sonst gibt es gar viele, denen die Metaphysik als etwas durch Kant ein für allemal Abgethanes gilt. Bezeichnet doch z. B. selbst Windelband, der sonst gegen die Kurzsichtigheit des Positivismus geschickt und umsichtig kämpft, die Metaphysik einfach als Unding.[1]) Und ähnlich ist es bei Dilthey. Er behandelt Metaphysik und Erkenntnistheorie als unverträgliche Gegensätze und stellt sich dabei ohne Vorbehalt auf die Seite der letzteren. Die Geschichte der Metaphysik hat nach seiner

[1]) Windelband, *Präludien*. S. 39. Vgl. S. 3.

Darstellung das Ergebnis, dafs die Metaphysik als Wissenschaft sich als unmöglich erweist; am Endpunkte seiner Entwickelung gewahrt der metaphysische Geist, dafs in den metaphysischen Systemen nur das eigene menschliche Selbst in phantastischer Vergröfserung dargestellt sei; die Aufhebung der Metaphysik in Erkenntnistheorie ist die „Euthanasie der Metaphysik".[1])

Die Gegnerschaft gegen die Metaphysik kommt vor allem unter dem Eindruck des Schreckens zustande, den in unsrer Zeit der Gedanke an das Verlassen der unmittelbaren Erfahrungsnähe zu erzeugen pflegt. Besonders wo die Bestätigung durch die Erfahrung nicht mehr möglich ist, da geht für viele das willkürliche Spiel mit Begriffen an. Recht deutlich tritt dies bei Laas hervor, der seinem Widerwillen gegen alles Metaphysische in heftiger Weise Ausdruck gibt. Er sieht alle Vorstellungen über das Unerfahrbare und Übersinnliche als „Einbildungen" und „romantische Kräuselungen" an, er hält ihnen spöttisch entgegen, dafs allerdings in diesen Regionen keine Person und keine Thatsache irgend etwas anzunehmen „hindere", und er meint, dafs es schon durch eine „gesunde Zeit- und Kraftökonomie" geboten sei, sich von allen metaphysischen Unternehmungen fernzuhalten. Das hauptsächliche Motiv aber für diese scharfe Verwerfung alles Metaphysischen liegt für ihn eben darin, dafs die metaphysischen Annahmen sich durch Erfahrung nicht verifizieren lassen. Der Mangel der „Verifikation durch Erfahrung" ist es vor allem, was ihm die Metaphysik als ein bodenloses und schwindelhaftes Gebiet erscheinen läfst.[2]) Gegenüber solchen übertriebenen Befürchtungen müfsten Erwägungen von der Art der hier angestellten sehr bald aufklärend wirken, wenn der Hafs gegen die Metaphysik nicht mit so vielen falschen Vorstellungen über die Art ihres Verfahrens zusammenhinge. Ruft doch selbst bei vielen Männern der Wissenschaft der Name „Metaphysik" nichts als Vorstellungen von mittelalterlichen Gespenstern und scholastischen Wahngebilden hervor! Oder man glaubt, dafs jeder Metaphysiker ein kindliches und rohes Zutrauen zu seiner Denkkraft besitzen müsse,

---

[1]) Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften.* Leipzig 1883. I. Bd. S. 491 ff.

[2]) Laas, *Idealismus und Positivismus.* I. Bd. S. 103. III. Bd. S. 114. 248 ff. 688 ff.

oder dafs nur Unkenntnis der empirischen Wissenschaften und Sucht zu müfsiger Grübelei auf die Bahnen der Metaphysik führen könne. Ganz besonders verblendend aber wirkt der Umstand, dafs der Widerwille gegen die Metaphysik mit gewissen mächtigen Zeitströmungen eng verwachsen ist, die ihren Triumph darin erblicken, den Menschen aller idealen Bestimmung zu entkleiden und sein Wesen auf möglichst niedrige und triviale Bestandteile zurückzuführen. Indessen hoffe ich doch, es werde das unermüdliche Hervorheben der in allen Urteilen und Wissenschaften enthaltenen unerfahrbaren Elemente und der Hinweis auf den auch in den empirischen Wissenschaften vielfach vorhandenen Mangel an Erfahrungskontrolle einigermafsen dazu beitragen, bei besonneneren Männern das Vorurteil gegen die Metaphysik zu untergraben. Auch darf man eine bedeutende Wirkung nach dieser Seite hin von der erfreulichen Thatsache erwarten, dafs gerade in unsren Tagen eine Anzahl von Denkern, die sich durch vorsichtige, kritische Behandlung der Probleme auszeichnen, und denen jedermann zugestehen wird, dafs sie nicht ohne die dringendste Nötigung die Nähe des Erfahrungsbodens verlassen, offen und nachdrücklich das Recht einer kritisch betriebenen Metaphysik verteidigen. Wer etwa die Erörterungen über die Unentbehrlichkeit und die Aufgaben der Metaphysik bei SIGWART, WUNDT, LIEBMANN [1] — um nur diese mir durch die vorliegenden Untersuchungen nahegelegten Namen zu nennen — vorurteilslos liest, wird sich nicht

[1]) SIGWART, *Logik.* II. Bd. S. 591 ff. WUNDT, *Logik.* I. Bd. S. 494 ff. 566 f. LIEBMANN, *Klimax der Theorien.* S. 112 f. Auch EDUARD ZELLER bekennt sich zu dieser vorsichtigen mittleren Richtung, welche die erkenntnistheoretische Grundlegung der Philosophie nachdrücklich verficht, dabei aber doch das Ausmünden der Philosophie in Metaphysik für ebenso unentbehrlich hält (*Vorträge und Abhandlungen.* 3 Bände. Leipzig 1875—1884; an zahlreichen Stellen). Nach seiner Auffassung wird schon von der Erkenntnistheorie die Brücke zur Metaphysik geschlagen. Im Gegensatze zu den „unklaren Allgemeinheiten“ derjenigen, die nichts als Vorstellungen anerkennen wollen, setzt er eine Hauptaufgabe der Erkenntnistheorie darein, den Beweis für die Richtigkeit des Glaubens an die Realität der Aufsenwelt zu führen. Zu diesem Zwecke geht er auf die Beschaffenheit der Wahrnehmungen nach mehreren Seiten hin ein und legt dar, dafs man nach allen diesen Richtungen unausweichlich auf Unerklärliches und Widersinniges stofse, wenn man die Wahrnehmungen nicht „auf Ursachen zurückführe, die von uns selbst verschieden und insofern aufser uns sind“ (III. Bd. S. 225 ff.).

verhehlen können, dafs die Metaphysik denn doch auf soliderem Boden ruht, als meistenteils zugegeben wird.[1])

18. Wer beim Nachdenken über metaphysische Probleme weder von konservativen noch destruktiven Gemütsüberzeugungen und Verstandesvorurteilen eingenommen ist, sondern dabei mit allseitigem, allen beachtenswerten Gründen offenstehendem Erwägen verfährt, wird, je länger er sich mit solchen Fragen beschäftigt, um so mehr zu der Einsicht gelangen, dafs auf metaphysischem Gebiete sich widerspruchsfreie Lösungen nicht gewinnen lassen. Das Denken kommt dabei in die Lage, sich gestehen zu müssen, dafs jede Lösung, sobald man sie auszudenken versucht, in das Dunkel unlösbarer Widersprüche mündet. Nehme man welche prinzipielle metaphysische Frage auch immer, überall wird die Untersuchung etwa in folgender Weise verlaufen. Für eine bestimmte Lösung derselben sprechen gute, beachtenswerte Gründe, es kommt durch dieselben mehr Licht und Ordnung in das ganze Problem, entgegenstehende Bedenken und Schwierigkeiten sind beseitigt, das vorher Unverständliche scheint aufgeklärt und begriffen. Allein bei kritischer Erwägung drängen sich gar bald die Mängel und Lücken dieser Lösung auf, an die Stelle der beseitigten Schwierigkeiten sind andere getreten; will man die Lösung zu Ende denken, so führt der Weg schliefslich gar ins Unbegreifliche und Widerspruchsvolle. So legt sich uns denn die entgegengesetzte Antwort nahe, und das Denken versucht es mit der Durchführung derselben. Und da findet sich, dafs für sie gleichfalls gute, beachtenswerte Gründe sprechen, die manches aufklären und lichten, manchem logischen Bedürfnisse Genüge leisten; zugleich aber zeigt sich auch hier, dafs diese Gründe gar vieles unaufgeklärt lassen, ja, wenn man der Sache auf den Grund sieht, gleichfalls in unversöhnlich scheinende Widersprüche ausmünden. Vielleicht wird man mir hier entgegenhalten, dafs ich zu pessimistisch male, dafs ich von Widersprüchen

---

[1]) Hier läge es nahe, auch auf die Ungunst einen Blick zu werfen, in welcher die Metaphysik, durch den Einflufs neukantischer und positivistischer Ideen, gegenwärtig bei einem grofsen Teil der protestantischen Dogmatiker steht. Ich verweise hierzu auf die treffende Kritik, die Otto Pfleiderer (*Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage.* 2. Aufl. I. Bd. Berlin 1883. S. 513 ff. 599 ff.) an den metaphysiklosen Dogmatikern übt.

rede, wo in Wahrheit nur ein Bestehenbleiben von Schwierigkeiten, ein Unaufgeklärtbleiben weiterführender Fragen vorhanden ist. Ich glaube indessen, dafs überall da, wo die Natur der Sache dem Forschen eine nicht zu beseitigende Schwierigkeit oder Unbegreiflichkeit entgegenstellt, sich bei scharfer logischer Fassung dieser Widerstand als ein Widerspruch formulieren lassen mufs. Jeder Unbegreiflichkeit u. dgl. liegt etwas zu Grunde, was nicht ins Denken eingehen will, was das Denken nicht zu bewältigen im stande ist; also ein Widerspruch.

Dieser zwiespältige, antinomische Charakter des Denkens zeigt sich nicht etwa nur bei den allerhöchsten Fragen: wie etwa da, wo es sich darum handelt, ob das Absolute als selbstbewufst oder unbewufst, als dem Endlichen transcendent oder immanent zu denken sei, oder z. B. bei den eng zusammenhängenden Fragen, ob und inwiefern in dem allerletzten Einen schon Vielheit, Zwiespalt, Widerspruch, Schuld u. s. w. statthabe, oder inwiefern das Ewige dennoch sich als Geschehen, Leben, Entwickelung darstelle. Sondern auch bei solchen Fragen, die dem Endlichen weit näher liegen, läuft das Denken in Widersprüche aus: wie etwa in den Untersuchungen, ob Raum, Zeit, Materie endlich oder unendlich seien, wie die Teilbarkeit von Raum, Zeit, Materie zu denken sei, wie es ein Wirken des einen auf das davon verschiedene andre geben könne, ob und in welchem Sinne eine indeterministische Willensfreiheit angenommen werden müsse, u. dgl. Freilich waren gerade von den energischesten und am tiefsten bohrenden Denkern, welche die Geschichte der Philosophie aufzuweisen hat, die weitaus meisten davon überzeugt, dafs sich die metaphysischen Fragen klar und zweifelsfrei lösen lassen. Man denke an Spinoza, Leibniz, Hegel, Schopenhauer, Herbart: ja selbst Kant, wiewohl er in seiner Kritik der rationalen Kosmologie eine Reihe von antinomischen Situationen des Denkens nachdrücklich und schneidig ans Licht gesetzt hat, kommt dann doch wieder in seiner moralisch fundierten Metaphysik zu Entscheidungen, die sich von Widersprüchen nicht im mindesten beunruhigt oder eingeschränkt zeigen. Allein zuweilen kann sich gerade darin, dafs sich das Denken berechtigten Einwürfen und Zweifeln verschliefst und die Probleme zu einfach auffafst, Stärke, Wucht und Tiefblick des Denkens zeigen. Jene Heroen

der Philosophie haben im Lapidarstil philosophiert. Jeder von ihnen hatte die Aufgabe, ein grofses, wohlberechtigtes Weltprinzip entweder überhaupt zum ersten Mal oder doch in einer bestimmten, eigenartigen Weise zum ersten Mal vorbildlich auszudenken; darum stellte sich einem jeden von ihnen sein Prinzip ausschliefslich von der Seite seiner Berechtigung, seiner erobernden, aufbauenden Kraft dar, und die gleichfalls berechtigten entgegenstehenden Gründe erschienen als kleinliche, oberflächliche Mifsverständnisse. Im Gegensatze hierzu hat unsre Zeit die Aufgabe, selbst um den Preis, dafs dadurch jene kernige Wucht des Denkens bis zu einem gewissen Grade verlorengehen sollte, in der Abschätzung der Gründe und Gegengründe skeptischer, vorsichtiger und allseitiger zu sein. Hierdurch wird es gelingen, den Forderungen des Logischen, wie es sich in der menschlichen Intelligenz verwirklicht zeigt, gerechter zu werden als auf jenem kühneren Standpunkte.

19. Indessen habe ich bis jetzt nur die eine Seite in dem Schicksale des Denkens bei Behandlung metaphysischer Probleme hervorgehoben. Die antinomische Beschaffenheit des Denkens hindert nicht, dafs die metaphysischen Fragen dennoch zu einer gewissen wissenschaftlichen Lösung gebracht werden. Es ist eine Überspannung, wenn Kant, Spencer u. a. die metaphysischen Antinomien in dem Sinne auffassen, dafs sowohl die Thesis als auch die Antithesis in vollkommen zwingender Weise bewiesen werden könne. Wenn die Antinomien in diesem absoluten Gleichgewichte von Gründen und Gegengründen, in diesem gleich starken Ueberzeugungszwange von Beweis und Gegenbeweis bestünden, dann wäre das Denken einem absoluten Zwiespalte anheimgegeben, es würde ratlos dastehen und müfste auf jedwede wissenschaftliche Lösung der metaphysischen Probleme verzichten; wie sich denn in der That auch Kant, Spencer u. a. zu diesem negativen Ergebnisse gedrängt sahen. In dieser trostlosen Lage befindet sich aber das metaphysische Denken keineswegs. Bei den meisten metaphysischen Problemen befinden sich Thesis und Antithesis nicht in solchem Gleichgewichte, vielmehr kommt der einen Lösung ein Übergewicht vor der andern zu, die eine stellt sich als besser, haltbarer, wahrscheinlicher heraus als die andre. Mögen auch die für diese wahrscheinlichere Lösung sprechenden Gründe nicht

alle Dunkelheit beseitigen können, ja mögen sie auch geradewegs in Widersprüche führen, so sind doch die Gegengründe mit noch schlimmeren und schwerer wiegenden Widersprüchen behaftet; die Widersprüche der Antithesis verdunkeln und verwirren geradezu den Kern der Sache, während sie dort nur das nähere Wie der Sache betreffen; kurz: die Widersprüche der Antithesis vernichten die logische Nötigung selber, während die Widersprüche der Thesis nur das nähere Ausdenken der logischen Forderung unmöglich machen, ohne doch diese selbst zu vernichten. Je unbefangener und gewissenhafter das Denken die verschiedenen möglichen Lösungen eines metaphysischen Problems ins Auge faſst, um so deutlicher wird sich eine gewisse Lösung als die am wenigsten durch Widersprüche geschädigte herausheben. Und wie verschieden auch die Verwickelungen der Probleme sein mögen, so wird dieser geringere Grad der Schädigung durch Widersprüche, der zu der Annahme der betreffenden Lösung nötigt, sich doch immer darauf zurückführen lassen, daſs hier nur das Durchdenken und Ausführen der logischen Forderung, in der die Lösung des Problemes besteht, nicht aber zugleich diese Forderung selbst als durch die Widersprüche unmöglich gemacht erscheint. Das eine Mal weiſs sich die logische Nötigung, in der die versuchte Lösung besteht, gegenüber dem Angriff der Widersprüche, in die sie ausläuft, dennoch zu halten. Die Widersprüche nötigen uns zwar, einzugestehen, daſs wir eine glatte, ebene und erschöpfende Lösung nicht zu geben im stande sind, und daſs sich, sobald wir die Sache weiter verfolgen, uns unüberwindliche Schwierigkeiten in den Weg stellen. Trotz alledem aber sind die Widersprüche nicht so massenhaft andringend und nicht so tiefgehend und heftig, daſs wir darum die logische Position, von der aus sie sich einstellen, preisgeben müſsten. Und anderseits ist die logische Nötigung so dringend und einleuchtend, daſs sie von seiten der Widersprüche einen starken Stoſs auszuhalten vermag. Das andre Mal wieder sind die Widersprüche, zu denen eine versuchte Lösung hintreibt, so zahlreich, wuchtig und zerstörend, daſs wir uns diese Lösung selbst aufzugeben genötigt sehen. Wir wissen nicht, wie sie angesichts der Häufung schwerer Widersprüche standhalten solle. Es ist eine logische Forderung ausgesprochen, die sich nicht nur als unausdenkbar, sondern als in sich selbst unhaltbar erweist.

So sehr hiermit freilich ein prinzipieller Unterschied bezeichnet ist, so ist es doch im gegebenen Falle oft äufserst schwierig, in überzeugender Weise zu entscheiden, auf welcher Seite die zerstörenden, und auf welcher die erträglichen Widersprüche liegen. Denn es führt die antinomische Beschaffenheit des Denkens begreiflicherweise zugleich den Uebelstand mit sich, dafs das Abwägen der Gründe und Gegengründe, das Entscheiden des Konfliktes unsicher und schwankend vor sich geht. Die Antinomien haben eine gewisse unsichere Haltung des Erkennens im Gefolge. Damit ist übrigens nichts gesagt, was für die antinomische Beschaffenheit des Denkens charakteristisch wäre. Vielmehr äufsert sich jede Art der Ungewifsheit zugleich in der unsicheren Haltung des Erkennens überhaupt. So wird die Dunkelheit, die dem Erkennen nach Analogie anhaftet, unmittelbar auch zur Folge haben, dafs im Beweisen, Abwägen, Entscheiden eine gewisse Unsicherheit auftritt. Und auch die aus mangelhafter Beobachtbarkeit hervorgehende Unbestimmtheit des Erkennens wird nicht ohne schwächenden Einflufs auf die sichere Haltung des Erkennens überhaupt sein. Was aber diejenige Form der Ungewifsheit anbelangt, die ich als erste und allgemeinste hingestellt habe (S. 393 ff.), so fällt dieselbe unmittelbar mit der unsicheren Haltung im Begründen, Beweisen, Entscheiden u. dgl. überhaupt zusammen. Wo also eine der drei letzten Arten der Ungewifsheit (Unbestimmtheit, Dunkelheit, Antinomie) auftritt, da verbreitet sich von ihr aus über alle von ihr abhängigen Schritte des Erkennens eine gewisse allgemeine Unsicherheit. Mit dieser kurzen Bemerkung sei ein für allemal auf diese allgemeine Folgeerscheinung der verschiedenen Arten von Ungewifsheit hingewiesen.

Es besteht sonach der antinomische Zustand des Erkennens nicht nur darin, dafs jede der möglichen Lösungen, auch die sich mit überwiegenden Gründen aufdrängende, in Unbegreiflichkeiten und Widersprüche ausmündet, sondern auch darin, dafs es sich nur mit gröfserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit herausstellt, welcher von beiden Seiten der wissenschaftliche Vorzug zu geben sei. An diesem Übergewicht der Wahrscheinlichkeit freilich ist mit aller Strenge festzuhalten. Sonst wäre es ja die reine Resultatlosigkeit, wohin uns das metaphysische Erwägen führen würde. Ein umsichtiges und zugleich energisches Denken

wird durch alle Klippen und Sandbänke hindurch sein Fahrzeug endlich doch in einen leidlich geschützten Hafen leiten.

Es gibt indessen auch zahlreiche metaphysische Fragen, bei denen sich ein deutliches Übergewicht von Wahrscheinlichkeit nicht herausstellt. Wenn z. B. die Frage aufgeworfen wird, ob es wohl eine endliche Welt gebe, die in einer andern Form als in der des dreidimensionalen Raumes existiere, oder etwa die Frage, ob der individuelle Menschengeist unsterblich sei, so wird sich ein besonnenes Abwägen der Gründe und Gegengründe zu dem Geständnis veranlafst sehen, dafs hier die Antinomien in einem beständigen Schwanken der beiden Wagschalen bestehen, dafs es hier zu einer ausschlaggebenden Ungleichheit in dem logischen Gewicht der beiderseitigen Widersprüche nicht kommt. Von solchen Problemen wird sich das menschliche Denken demgemäfs einzugestehen haben, dafs sie sich wissenschaftlich nicht beantworten lassen. Dagegen hat bei den meisten metaphysischen Fragen, soweit sie sich dem Denken naturgemäfs aufdrängen, die logische Konstellation jene günstigere Beschaffenheit.

20. Auf diese Weise tragen die metaphysischen Sätze in einem noch viel schärferen Sinne, als dies das Erkennen nach Analogie für sich schon bewirken würde, den Charakter der unvollziehbaren Forderung an sich. Es lassen sich die aufgestellten Forderungen wegen der Widersprüche, in die sie auslaufen, nicht ausdenken; dennoch aber sollen sie — vorausgesetzt, dafs sie die wahrscheinlichere Lösung bezeichnen — etwas Gültiges besagen. Die Antworten der Metaphysik haben die Form von Aufgaben, die wegen der ihnen innewohnenden Widersprüche unvollziehbar sind; so jedoch, dafs in diesen Aufgaben trotz ihrer Undurchführbarkeit zugleich die Richtung, in der ihre Auflösung stattzufinden hat, bestimmt bezeichnet ist. So wird also an den metaphysischen Antworten dadurch, dafs sie eine infolge von Widersprüchen unvollziehbare Forderung darstellen, der Charakter der Antwort und Auflösung nicht gänzlich vernichtet, sondern nur abgeschwächt. Die Antworten der Metaphysik besagen in der That etwas Positives, sie enthalten Aufschlufs und Entscheidung, aber lediglich so, dafs nur das allgemeine, relativ unbestimmte Ziel, auf das sich die Entscheidung loszubewegen hat, darin enthalten ist. Nur der weitere oder

engere Spielraum, innerhalb dessen die Lösung zu denken ist, nur die Richtung, in der sie liegt, wird durch die Antworten der Metaphysik festgestellt. Die bestimmte Art der Auflösung dagegen bleibt ungewifs.

Man hat sich demnach bei jeder metaphysischen Erwägung zu sagen: „uns bleibt es wohl undenkbar, wie sich trotz der uns unvermeidlich scheinenden Widersprüche die Lösung dennoch in der angegebenen allgemeinen Richtung vollziehen solle; aber was uns als undenkbar erscheint, mufs doch in Wirklichkeit irgendwie möglich sein.“ Mit diesem logischen Troste haben wir ausdrücklich oder stillschweigend alle unsre metaphysischen Bemühungen zu begleiten. Stünde es uns absolut fest, dafs alles, was uns denkunmöglich ist, auch in der Wirklichkeit existenzunmöglich sei, so würde der Umstand, dafs jedwedes metaphysische Problem das Denken in Antinomien verwickelt, dies bedeuten, dafs das Erkennen gegenüber dem gesamten Gebiete der Metaphysik gänzlich ohnmächtig sei. Es ist demnach das metaphysische Erkennen nur unter der Bedingung ausführbar, dafs wir uns vorhalten, es werde die Wirklichkeit irgendwie Mittel und Wege besitzen, um auch das möglich zu machen, was uns mit unheilbaren Widersprüchen behaftet zu sein scheint. Die Hegelsche Identität von Denken und Sein würde also die Metaphysik geradezu aufheben. Nur ein Standpunkt, der im Erkennen eine Verbindung subjektiver Mittel und transsubjektiver Ziele erblickt, läfst sie als durchführbar erscheinen.

Es ist demnach der objektive Wert der Widersprüche, welche die Antinomien ausmachen, ein prinzipiell verschiedener. Diejenigen Widersprüche, die mich zur Verwerfung des Satzes, aus dem sie sich ergeben, bestimmen, habe ich ebendamit als solche anerkannt, denen objektive Bedeutung zukommt, oder nach denen sich die transsubjektive Wirklichkeit richtet. Weil dieser Satz zu diesen bestimmten Widersprüchen führt, so ist damit die objektive Ungültigkeit desselben erwiesen. Ganz anders steht es mit den Widersprüchen, mit denen die acceptierte Thesis behaftet ist. Diese erscheinen mir als nicht so zentral und direkt zerstörend, dafs dadurch der Inhalt, aus dem sie sich ergeben, als unmöglich dargethan wäre. Hier habe ich es also mit Widersprüchen zu thun, die subjektiv unausweichlich und unüberwindlich

sind, von denen ich aber annehme, daſs sie die Wirklichkeit irgendwie vermeiden oder überwinden könne. Es gibt, so dürfen wir sagen, Widersprüche, die unsrem Denken unvermeidlich sind, die aber nicht beweisen, daſs eine entsprechende transsubjektive Wirklichkeit nicht existiere. Diese Einsicht wird an derjenigen Stelle der Erkenntnistheorie zu verwerten sein, wo der Widerspruch im Zusammenhange behandelt wird.

21. Vergleichen wir jetzt noch die uns gegenwärtig beschäftigende Ungewiſsheit des Erkennens mit den früheren drei Arten. Zunächst stellt sich der gegenwärtige Mangel des Denkens, da er sich uns als eine unvollziehbare Forderung erwiesen hat, in nächste Verwandtschaft zu dem vorigen (S. 424 f.). Und zwar bezieht sich hier, wie bei dem Erkennen nach Analogie, die Unvollziehbarkeit auf den Inhalt, auf das objektive Ergebnis des Erkennens, nicht etwa nur auf die subjektive Funktion desselben. Nur liegt dort der Ursprung der Unvollziehbarkeit in etwas Milderem: in bloſser Dunkelheit, wogegen sie hier aus einer gefährlicheren Ursache, aus dem Zusammentreten unversöhnlicher Widersprüche, entspringt.

Jetzt ist auch klar, in welchem Verhältnisse die von der antinomischen Beschaffenheit des Erkennens herbeigeführte Ungewiſsheit und jene aus dem Erkennen nach Analogie entsprungene stehen. Auch hier könnte man von Undeutlichkeit und Dunkelheit reden; denn wenn uns unauflösliche Widersprüche am Vordringen hindern, so empfindet dies unser Erkennen als eine unaufhellbare Dunkelheit. Allein diese Dunkelheit ist doch wesentlich verschieden von derjenigen, die durch das Erkennen nach Analogie erzeugt ist. Dort bestand sie lediglich darin, daſs über die Merkmale und Grenzen der Vorstellungen, aus denen sich ein Ergebnis zusammensetzen sollte, Ungewiſsheit bestand (S. 424). Was dort die Dunkelheit hervorbrachte, war einzig das schwankende Ineinanderlaufen der Grenzen, ihr Zerflieſsen ins Unbestimmte; es fehlte die Zuspitzung dieses Schwankens und Zerflieſsens zu Unbegreiflichkeit und Widerspruch. Hier hingegen entspringt die Dunkelheit aus dem Nichtweiterkönnen infolge von Widersprüchen; das Hemmnis, aus dem sie hier hervorgeht, ist demnach dem Erkenntnisstreben weit schärfer und prinzipieller entgegengesetzt; ja es gibt keinen gefährlicheren

Feind des Erkennens als den unauflöslichen Widerspruch. Es ist daher bezeichnender, hier von Ratlosigkeit des Denkens zu sprechen.

Es ist kaum nötig, zu bemerken, dafs die erörterten vier Arten von Ungewifsheit, die ich als Unsicherheit, Unbestimmtheit, Dunkelheit und Ratlosigkeit bezeichnet habe, einander nicht ausschliefsen, sondern in mannigfaltigen Verbindungen vorkommen können. So treffen z. B. in der Metaphysik alle vier Arten der Ungewifsheit zusammen. Es gibt erstlich wohl keine Wissenschaft, die mit dem Bruchstückartigen und Vieldeutigen der Erfahrungsgrundlage so sehr zu kämpfen hätte. Aber auch zweitens unter der mangelhaften Beobachtbarkeit der Erfahrungsgrundlage hat die Metaphysik arg zu leiden; denn vor allem sind es die Bewufstseinsvorgänge, die diese Wissenschaft zu bearbeiten hat. Sodann ist drittens das Erkennen nach Analogie ganz besonders auf dem Boden der Metaphysik zu Hause, wie oben (S. 427) bereits angedeutet ist. Und endlich viertens gehört der antinomische Zwiespalt des Erkennens ganz ausschliefslich dem Bereiche der Metaphysik an. So verstärkt sich also die Ungewifsheit der Metaphysik in bedenklichem Grade, und es wird der äufsersten Vorsicht und eines wahrhaft kritischen Sinnes bedürfen, um den metaphysischen Boden in haltbarer und fruchtbringender Weise zu bebauen. Doch liegt kein Grund vor, die Metaphysik, statt sie als das Grenzgebiet menschlichen Erkennens zu betrachten, aus dem Erkenntnisbereiche überhaupt hinauszuweisen. Die erörterten vier Formen der Ungewifsheit heben die Möglichkeit einer bis zu gewissem Grade erfolgreichen logischen Behandlung der metaphysischen Fragen nicht auf. Und wäre in unsrer gegenwärtigen wissenschaftlichen Welt nicht eine so abergläubische Scheu, ja Feigheit vor dem Betreten des überempirischen, übersinnlichen, und überhaupt des geistigen Bodens eingewurzelt, so würde das Erkennen vor den Angriffen, die jene Gründe der Ungewifsheit auf dasselbe unternehmen, sicherlich nicht so häufig einfach die Waffen strecken, sondern es würde sich ihnen gegenüber in einer gemäfsigten und umsichtigen Weise durchzusetzen wissen.

Eine ganz besondere Begünstigung sodann liegt für die absolut skeptische Haltung auf metaphysischem Gebiete in dem Umstande, dafs der menschliche Geist für eine komplizierte,

schrankenvolle Haltung des Erkennens nur sehr schwer ein Verständnis gewinnt. Nur allzu leicht ist der Mensch geneigt, ausschliefslich da ein wirkliches Erkennen zuzugeben, wo die Resultate desselben in fertiger, erschöpfend klarer, möglichst greifbarer und der Erfahrungsbestätigung unterliegender Weise vor Augen geführt werden können. Gewöhnlich meint man mit folgender Alternative durchzukommen: entweder liefere das Erkennen leicht und fest formulierbare, durch und durch klare und auf allgemeine Anerkennung angelegte Resultate, oder man habe es mit einem blofsen Scheinerkennen zu thun. Da nun das metaphysische Erkennen Resultate von jener bezeichneten Art nicht aufweisen kann, so wird sie ohne weiteres als Scheinwissen, als Blendwerk und Sophisterei verdächtigt.

22. Fassen wir die Eigenart des metaphysischen Erkennens, soweit sie sich uns in dieser gegenwärtigen Betrachtung ergeben hat, kurz zusammen. Das metaphysische Erkennen führt nicht zu abgeschlossenen, durchweg klaren Ergebnissen, sondern seine Lösungen haben die Form von unvollziehbaren Forderungen, von Aufgaben, deren Ausdenken sich in Unbegreiflichkeit und Widerspruch verliert. Die metaphysischen Untersuchungen verlaufen nicht als geradlinige Beweise, sie bewegen sich nirgends unter Voraussetzung der einfachen Alternative von wahr und falsch, sondern sie bestehen wesentlich in einem Abwägen von Beweisen und Gegenbeweisen, von denen ein jeder sowohl gute, beachtenswerte Gründe für sich hat, als auch sich im Kampfe mit Schwierigkeiten und Widersprüchen befindet. Die Methode der Metaphysik hat also den Charakter des Versuchens, Einschränkens und Dahingestelltseinlassens, sie wendet den Gegenstand nach allen Seiten und sucht ihm bald so, bald anders beizukommen, sie besteht in einem Wechsel von mutigem Vorwärtsschreiten, zagendem Zurückweichen und schliefslichem Ergreifen einer mafsvollen Mitte. Es verhält sich in ihr ähnlich wie in manchem Lustspiele, wo überschwengliche, hochgespannte Erwartungen von Glück und Liebe und derbe, herabziehende Bestrebungen und Stimmungen einander gegenüberstehen und schliefslich aus den Verwickelungen dieser beiden Elemente sich eine gewisse herabgedämpfte, aber gesunde und solide Mitte als Endergebnis herausstellt.

Dementsprechend liegt auch der Fortschritt der Metaphysik nicht in einer immer gröfseren Ansammlung von allgemein anerkannten, kurz zu fassenden und greifbaren Wahrheiten, sondern er besteht zunächst darin, dafs die Umsicht des Erwägens, die Vielseitigkeit im Aufstellen von Gesichtspunkten, die Klärung der Fragen, das Auseinanderhalten der verschiedenen möglichen Lösungen, kurz die kritische Feinheit und Schärfe des metaphysischen Denkens sich in einer immer wachsenden Vervollkommnung befindet. Wenn man so die Ergebnisse der Metaphysik im Zusammenhange mit der ganzen komplizierten Arbeit des metaphysischen Untersuchens und den eben angedeuteten formellen Fortschritten desselben in Betracht zieht, wird man zugleich des Weiteren gewifs werden, dafs die metaphysischen Bemühungen sich auch inhaltlich der Wahrheit immer mehr nähern. Wenn man dagegen die Ergebnisse der metaphysischen Untersuchungen von diesen selbst abtrennt und in ein paar kurzen, dürftigen Sätzen zu formulieren bemüht ist, und wenn man nun diese Sätze wie etwas betrachtet, das durch und durch klar, fertig und unbeschränkt geltend sein soll, dann sind die metaphysischen Ergebnisse unter einen verkehrten Gesichtspunkt gestellt, und es ist kein Wunder, wenn dann jeglicher Wahrheitsgehalt geleugnet wird.

Das Fortschreiten der Metaphysik im dargelegten Sinne bestätigt sich dem umsichtigen und tiefer blickenden Betrachter auch an den beiden bedeutendsten Vertretern der Metaphysik unserer Zeit: an Lotze und Hartmann. —

Es werden daher solche Angriffe gegen die Möglichkeit der Metaphysik, welche sich auf die antinomische Beschaffenheit ihrer Beweise stützen, dabei aber die gekennzeichnete komplizierte Eigenart des metaphysischen Erkennens auch nicht einmal versuchsweise in Betracht ziehen, sondern nur ein absolut klares, fertiges, widerspruchsfreies Erkennen zugeben, von vornherein für verfehlt zu erachten sein. Dies gilt von dem Versuche Kants, unsre Unfähigkeit zu fruchtbringender Erörterung der kosmologischen Probleme durch die bekannte Darlegung der Antinomien darzuthun. Es gilt auch von neueren Versuchen, wie sie sich bei Spencer u. a. finden. Spencer behandelt Raum und Zeit, Materie, Bewegung und Kraft, endlich das Bewufstsein und kommt überall

zu dem Ergebnisse, dafs, sobald der menschliche Verstand das Wesen dieser Realitäten verstehen wolle, er auf Denkunmöglichkeiten und Widersprüche stofse, und dafs daher die logische Behandlung dieser Begriffe unmöglich sei. Und ferner glaubt er aus der Analyse des Denkprozesses folgern zu dürfen, dafs dem menschlichen Erkennen das Unendliche und Absolute durchaus unzugänglich sei.[1] Allen seinen Beweisen wird jedoch schon dadurch der Boden entzogen, dafs er überall die Unvollziehbarkeit der logischen Forderung als gänzliche Vereitelung jedes fruchtbringenden Erkennens auffafst, und dafs er nicht einmal versuchsweise den Gedanken in Betracht zieht, ob das Erkennen nicht unter gewissen Bedingungen die Gestalt von unausdenkbaren, aber notwendig auferlegten logischen Postulaten annehmen könne. Das Erkennen erscheint ihm als ein viel zu einfacher und magerer Prozeß viel zu sehr unter dem Gesichtspunkte eines groben Entweder-Oder.

23. Noch eine Schlufsbemerkung. Schon im fünften Abschnitt wurde der Unterschied der Ungewifsheit in allen ihrem Formen von dem subjektiven Denkapparate darin gefunden, daß jene das objektive Ergebnis selbst subjektiv infiziert, also eine nicht genau unterscheidbare Mischung von Wissen und Nichtwissen darstellt (S. 292 f.). Es liegt nun in der Natur der Sache, dafs damit zugleich auch eine Vermehrung des subjektiven Denkapparates selber eintritt. Wie sollte sich denn erstlich jene Mischung von Wissen und Nichtwissen anders ausdrücken, als in gewissen rein subjektiven Formen des Denkens? Jede Art der Ungewifsheit stellt sich zugleich als eine besondere rein subjektive Weise des Ungewifsseins dar. All das Schwankende, Dunkle, Geteilte des Erkennens ist selbstverständlich ein rein subjektives Element. Aber auch die Stellungen und Bewegungen des Denkens, aus denen die Ungewifsheit entspringt, und welche diese im Gefolge hat, gehören zu den subjektiven Denkbemühungen. Teils bieten sie wenig Bemerkenswertes dar, teils jedoch sind sie von charakteristischer Beschaffenheit. Dies gilt

---

[1] Spencer, *Grundlagen der Philosophie*. S. 47 ff. 73 ff. In ähnlicher Weise folgert Vaihinger in seinem Buche „*Hartmann, Dühring und Lange*" (Leipzig 1876. S. 34 f. 72) aus der Thatsache, dafs das menschliche Denken auf natürliche und immanente Widersprüche geführt wird, die Notwendigkeit eines „kritischen Skeptizismus."

besonders von denjenigen Anstrengungen des Denkens, welche wir als die Verwertung des Erfahrungsstoffes im Sinne der Analogie und als das antinomische Auseinandergehen des Denkens nebst den hieraus sich ergebenden Versuchen und Wendungen desselben kennen gelernt haben. Vorzüglich in dem Postulieren unvollziehbarer Resultate, wie es die antinomische Spaltung des Denkens mit sich bringt, und in der Behandlung, die das Denken dabei den Unbegreiflichkeiten und Schwierigkeiten zu teil werden läfst, werden wir charakteristische Bereicherungen des subjektiven Denkapparates zu erblicken haben.

Zweites Kapitel.

Die Ungewifsheit des Erkennens als Folge seines bildlichen Elementes.

1. Lag der Ursprung der bisherigen Arten der Ungewifsheit teils in der mangelhaften Beschaffenheit der Erfahrungsgrundlage, teils in den Schwierigkeiten, die Erfahrung als Stoff für das Erkennen des Unerfahrbaren zu verwerten, so kommt bei der nun zu behandelnden Ungewifsheit die Abhängigkeit des Denkens von der Erfahrung nicht unmittelbar in Betracht. Es handelt sich im folgenden vielmehr um die Abhängigkeit, in der sich der unräumliche und überhaupt unsinnliche Vorstellungsinhalt in einem gewissen Sinne vom räumlichen und überhaupt vom sinnlichen Vorstellungsinhalt befindet. Das Transsubjektive kommt dabei zunächst gar nicht in Frage; wiewohl freilich der aus diesem Abhängigkeitsverhältnis entspringende Mangel verdunkelnd auf die Erkenntnis des Transsubjektiven wirkt.

Wenn wir unsren Vorstellungsinhalt überblicken, so finden wir, dafs er in drei Klassen zerfällt: in räumlichen, in unräumlichen, dabei aber sinnlichen und in unsinnlichen. Zu dem Vorstellungsinhalt von räumlicher Beschaffenheit gehören vornehmlich alle Gesichts- und Tastwahrnehmungen, ferner verschiedene Arten von Organempfindungen; sodann aber auch die Reproduktionen

dieser Wahrnehmungen und Empfindungen und die nach Ähnlichkeit oder Analogie derselben gebildeten Vorstellungen vom Transsubjektiven. Der Vorstellungsinhalt von unräumlicher, dabei aber doch sinnlicher Beschaffenheit wird von den Wahrnehmungen resp. Empfindungen des Hörens, Riechens, Schmeckens, des Temperatursinnes und von gewissen Organempfindungen gebildet. Natürlich schliefsen sich auch hier wieder diejenigen Vorstellungen an, welche diese Wahrnehmungen und Empfindungen reproduzieren, und ebenso diejenigen, welche das Transsubjektive nach Ähnlichkeit oder Analogie derselben bezeichnen. Die hierher gehörigen Empfindungen und Wahrnehmungen sind wohl sämtlich von einer deutlicheren oder undeutlicheren Lokalisation ihres Inhaltes begleitet; so höre ich, ob der Ton von oben oder unten, vorn oder hinten, rechts oder links kommt. Allein an sich selbst wird der Inhalt der Töne, Gerüche, Geschmäcke u. s. w. mit voller Unzweideutigkeit als unräumlich vorgestellt. Aller übrige Vorstellungsinhalt ist von unsinnlicher Beschaffenheit. Zu dieser dritten Klasse gehört sonach aller Bewufstseinsinhalt, der nicht als zur sinnlichen Aufsenwelt, weder zur eigenen leiblichen, noch zur aufserleiblichen, gehörig vorgestellt wird. Es ist also hierher zu rechnen alles, was ich unmittelbar als in meinem eigenen Bewufstsein geschehend oder zu ihm gehörig vorstelle, alles, dessen ich als meiner Innerlichkeit innewerde. Selbstverständlich kann nun auch dieser Vorstellungsinhalt reproduziert und weiter zur Vorstellung der transsubjektiven Welt verwertet werden.

2. Indem wir nun auf die Vorstellungen des Unsinnlichen oder Innerlichen unser Augenmerk lenken, ist zunächst die Thatsache festzustellen, dafs wir im stande sind, das Unsinnliche oder Innerliche als solches, d. h. direkt und eigentlich, ohne Hilfe, Stellvertretung und Umweg, vorzustellen. Ich kann jedes beliebige Lust- oder Schmerzgefühl, das ich erlebt, jede Gemütsbewegung, jede Willensregung, ebenso auch die allgemeinen Funktionsweisen meines Bewufstseins, das Empfinden, Erinnern, Begehren, Fühlen als solches, endlich auch mein Bewufstsein selbst direkt und unmittelbar zu Gegenständen meines Vorstellens machen Es ist so unwahr als möglich, wenn zuweilen unkritische Heißsporne unter den Sensualisten und Materialisten behaupten, daß wir immer nur Sinnliches oder gar nur Räumliches vorstellen

können. Ein Blick auf ihr eigenes Vorstellen müfste genügen, um sie vom Gegenteil zu überzeugen. Ich stelle mir z. B. die Trauer vor, die ich beim Empfange irgend einer Nachricht empfinde. Hat die Trauer als Gegenstand dieser Vorstellung etwa räumliche Gröfse und Gestalt? stelle ich sie als Farbe oder Ton oder als sonst etwas vor, das zur sinnlichen Aufsenwelt gehört?

Doch ist auf der andern Seite zuzugeben, dafs die Vorstellungen vom Unsinnlichen oder Innerlichen häufig an Deutlichkeit gewinnen, sprechender, greifbarer werden, wenn neben der direkten Vorstellung des Innerlichen zugleich auch sinnlicher, insbesondere räumlicher Vorstellungsinhalt verwendet wird, um das Innerliche in bildlicher Weise, also indirekt, vorzustellen. Wenn wir uns z. B. von unsrem Denken eine Vorstellung machen wollen, so nehmen wir etwa die Anschauung einer straff gezügelten, regelmäfsigen Bewegung oder genauer des Bindens und Knüpfens zu Hilfe, während wir vielleicht, um unsre Phantasiethätigkeit vorzustellen, uns an das Bild der schweifenden, zügellosen Bewegung anlehnen. Dem Begriff der Aufmerksamkeit glauben wir eine besondere Deutlichkeit zu geben, wenn wir dabei an einen strahlenaussendenden Mittelpunkt oder an die Thätigkeit des Zielens denken. Wenn wir uns unser Ich, unsre Persönlichkeit vorstellen, so schwebt uns das kraftvolle Zusammenraffen von Zerstreutem in einen Mittelpunkt vor oder vielleicht die Thätigkeit des Umspannens von der Tiefe her. Und weiter nehmen wir vielleicht für den Begriff der Erinnerung das Bild des Schöpfens oder Ziehens aus einem dunklen Schachte, für den Begriff der sorgfältigen Aneignung einer Vorstellung das Bild des Formens oder Prägens einer die Form bewahrenden Masse, für die Beschreibung der Gefühle die Bilder des Warmen und Kalten, des Rauhen, Harten und Weichen, des Lauten und Leisen, des Auffahrens, Stürmens, Brennens, Zitterns, Schwebens u. dgl. zu Hilfe. Natürlich wird das Herbeiziehen der Bilder für einen und denselben Begriff sich nach Individualität und Umständen mannigfach unterscheiden.

Besonders macht sich das Bedürfnis nach der Hilfe des Bildlichen dann geltend, wenn wir die Vorstellungen vom Innerlichen anderen mitteilen wollen. Gar vieles, was ich mir selbst in bildloser Weise vorstellen kann, läfst sich anderen nur durch

bildliche Ausdrücke deutlich machen. Die sprachliche Mitteilung bewegt sich, auch wo es sich um innerliche Zustände und Vorgänge handelt, ganz vorwiegend im Elemente des Sinnlichen und besonders des Räumlichen. Es scheinen nur die Vorstellungen mit sinnlichem und besonders räumlichem Inhalt den für die sprachliche Fixierung erforderlichen Grad von fester und beharrender Begrenztheit zu besitzen; es ist, als ob die Vorstellungen vom Unsinnlichen etwas allzu Flüchtiges und Haltloses hätten, als dafs sie zur Knüpfung an bestimmte Lautgebilde geeignet wären. So sehen wir denn auch, dafs eine Menge unsinnlicher Vorstellungen, die wir ohne Schwierigkeiten bildlos vollziehen können, von der Sprache ursprünglich durch bildliche Bezeichnungen zum Ausdruck gebracht worden sind. Man denke nur an Worte wie: Vorstellen, Begreifen, Sicheinbilden u. dgl. Wir gebrauchen diese Ausdrücke fast immer, ohne das Hinstellen vor uns, das umspannende Greifen, das Eindrücken eines Bildes vor Augen zu haben. Doch als jene Worte aufkamen, mufs das bildliche Element denen, die sie anwendeten, gegenwärtig gewesen sein.

Da die sprachliche Mitteilung wesentlich zum Erkennen gehört, so ist schon aus der bisher erörterten Verwendung des Bildlichen zu vermuten, dafs durch das bildliche Element auch dem Erkennen eine gewisse Unbestimmtheit zu teil wird. In viel höherem Mafse aber wird sich das Bildliche als Schranke des Erkennens zeigen, wenn wir nicht blofs, wie bisher, die Vorstellung von dem in unsrem Bewufstsein unmittelbar gegebenen Unsinnlichen, sondern auch die denkende Bearbeitung desselben in Betracht ziehen werden. Ich werde daher auch bis dorthin die nähere Betrachtung der aus dem bildlichen Elemente fliefsenden Ungewifsheit aufsparen.

3. Ich frage jetzt nach der Bedeutung des bildlichen Elementes für das denkende Bearbeiten des Unsinnlichen. Es handelt sich jetzt nicht einfach darum, ob wir das unmittelbar gegebene Innerliche bildlos vorzustellen vermögen, sondern um die weitere Frage, inwieweit das Bildliche bei demjenigen Vorstellungsinhalte, der aus der denkenden Bearbeitung des unmittelbar gegebenen Innerlichen entsteht, beteiligt sei. Und da werden wir sehen, dafs die Abhängigkeit dieses durch das Denken be-

arbeiteten unsinnlichen Vorstellungsinhaltes von dem sinnlichen und räumlichen Vorstellungsinhalte viel weiter reicht, als die eben erörterte Abhängigkeit.

Wir haben uns jetzt also in solche Fälle hineinzudenken, wo es gilt, in ein unsinnliches Erfahrungsmaterial zergliedernd und zusammenfassend einzudringen. Wir stellen uns zu diesem Zweck am besten die Arbeit der Psychologie vor Augen; doch auch die historischen Wissenschaften können als Beispiel dienen, insoweit es sich in ihnen darum handelt, das seelische Wesen und Leben von Persönlichkeiten und Völkern zu erkennen. Wer mit diesen Wissenschaften nur einigermafsen vertraut ist, wird wissen, wie unentbehrlich ihnen die sinnliche Hülle ist, um die Gedanken, zu denen sie durch Vertiefung in die unsinnlichen Gegenstände geführt werden, bestimmt und deutlich zu gestalten und mitzuteilen. Ich habe dabei also nicht diejenigen bildlichen Ausdrücke vor Augen, welche lediglich dem Streben nach anschaulicher, kraftvoller, origineller Darstellung dienen; denn diese Anwendung des Bildlichen ist kein unentbehrlicher Bestandteil des Erkennens. Ebensowenig aber gehören diejenigen zahlreichen Fälle hierher, wo das Bildliche ausschliefslich der Sprache angehört. Wir sind, wie ich schon vorhin bemerkte, durchaus nicht immer, wo das Wort zunächst etwas Sinnliches bedeutet, genötigt, erst auf dem Umwege dieses sinnlichen Inhalts das entsprechende Unsinnliche vorzustellen. Wenn z. B. von starken und schwachen, dunklen und klaren Empfindungen die Rede ist, so bezeugt der Ausdruck, dafs der Mensch ursprünglich, um diese Vorstellungen zu bilden, sich an den sinnlichen Eindruck des Starken und Schwachen, des Dunklen und Klaren anlehnen mufste. Wir jedoch können diese sinnlichen Hilfen völlig entbehren, wenn wir uns die Stärke oder Schwäche, Dunkelheit oder Klarheit des Empfindens vorstellen wollen. Es ist hier also von dem Bildlichen erstlich als einem Mittel der blofsen Darstellung und zweitens als einem nur noch sprachlich weitergeführten Reste vergangenen Vorstellens abzusehen. Ob dieser zweite Fall vorliege, läfst sich dadurch entscheiden, dafs wir darauf achtgeben, ob wir bei dem ausdrücklichen, deutlichen Entstehenlassen einer Vorstellung des sinnlichen Elementes bedürfen. Für uns kommt das Bildliche nur insoweit in Frage, als es zu der bestimmten

Fassung und Prägung der Gedanken selber gehört. Um so umfassender aber ist diese seine Verwendung, je feiner, intimer und tiefer das Denken in das seelische Material eindringt. Eine sich mehr auf der Oberfläche und in äufserlichen Beziehungen haltende Psychologie bedarf des sinnlichen Elementes weit weniger als eine Psychologie, die es sich zur Aufgabe macht, die Struktur des Seelischen bis in sein feinstes Gewebe und Gefaser bloſszulegen und dann wieder aus diesen Bestandteilen das Seelische als einen zusammenhängenden, lebensvollen Organismus aufzubauen.

Man nehme z. B. das „Lehrbuch der Psychologie“ von Wilhelm Volkmann zur Hand [1]). Wo man es auch aufschlagen mag, überall wird man auf bildliche Ausdrücke stofsen, die für die bestimmte Fassung des Gedankens unentbehrlich sind. Wenn er z. B. von Lust und Unlust als dem Tone der Empfindung handelt und in der Auseinandersetzung darüber von Hemmung, Spannung und Lösung der Stimmung, von der Nachgiebigkeitssphäre derselben, von dem vorüberschwebenden Anklang von Unlust u. dgl. spricht, oder wenn er weiterhin die Verschmelzung der Vorstellungen erörtert und dabei von dem Zusammenfliefsen der Vorstellungen, von der Verschränkung derselben u. dgl. redet, so sind hier überall die sinnlichen Eindrücke darum gebraucht, weil nur durch sie der unsinnliche Inhalt des Gedankens bestimmt und deutlich herausgearbeitet wird. Selbst Wundt, der sich im Interesse der wissenschaftlichen Genauigkeit und Nüchternheit der bildlichen Bezeichnungen möglichst enthält, spricht von dem Blickfeld und Blickpunkt der Aufmerksamkeit, von dem Umfang des Bewufstseins, von der Verwebung und Verkettung der Vorstellungen, von dem sinnlichen Hintergrund der Ichvorstellung u. s. w. — Ausdrücke, welche beweisen, dafs auch ihm für die bestimmte Fassung seiner psychologischen Grundbegriffe das bildliche Element unentbehrlich ist.

Am umfangreichsten wird die Verwendung des Bildlichen in der Metaphysik, — vorausgesetzt natürlich, dafs sie nicht materia-

---

[1]) Wilhelm Volkmann Ritter von Volkmar, *Lehrbuch der Psychologie*. Köthen 1875. I. Bd. S. 236 ff. 333 f.

listisch ist. Nirgends fällt dies so sehr in die Augen wie bei Hegel, dessen Termini den Gedanken gröfstenteils bildlich ausdrücken. Doch habe ich die Beispiele mit Absicht nicht aus der Metaphysik gewählt, weil sich hier das bildliche Element mit der analogiemäfsigen Verwertung des Erfahrungsinhaltes aufs innigste verquickt.

In der Poetik werden, nebenbei bemerkt, noch andere Arten des Bildlichen zu betrachten sein. Es kann auch zwischen zwei sinnlichen Gegenständen eine bildliche Beziehung herrschen; z. B. wenn Jean Paul vom Silberschild der Sonne spricht. Ferner kann ein Unsinnliches gebraucht werden, um einen sinnlichen Gegenstand bildlich zu bezeichnen; z. B. wenn derselbe Dichter von der Sonne sagt, dafs sie wie ein Gott blicke. Doch diese Arten von Bildern werden niemals unentbehrliche Erkenntnisfaktoren. Einzig die Versinnlichung des Unsinnlichen ist ein wesentlicher Bestandteil des Erkennens.

4. Betrachten wir jetzt diesen bildlichen Bestandteil des Erkennens in seiner prinzipiellen Eigentümlichkeit, so liegt diese darin, dafs das Sinnliche nicht als solches Erkenntnisgegenstand ist, sondern nur Mittel und Durchgangspunkt für das Erkennen des Unsinnlichen bildet. Die Festigkeit, Klarheit, Beharrlichkeit des sinnlichen und besonders des räumlichen Vorstellungsinhaltes ist so bedeutend, dafs sie da, wo es uns Schwierigkeiten bereitet, das Unsinnliche als solches bestimmt zu erkennen, indirekt zur Erkenntnis dieses letzteren verwendet werden kann. Zwar ist das Erkennen selbst eine unsinnliche Funktion, und nichts ist ihm so vertraut und gewifs als das Unsinnliche; doch aber fällt ihm die Fixierung des Unsinnlichen zu bestimmten, fest begrenzten Begriffen weit schwerer als die Fixierung des Sinnlichen. Es weist dieser Umstand letztlich auf die früher erörterte mangelhafte Beobachtbarkeit des unsinnlichen Erfahrungsinhaltes hin (S. 404 f.). In dieser schwierigen Lage hilft nun die eminente Klarheit des sinnlichen Vorstellungsinhaltes der Erkenntnis des Unsinnlichen nach; es wird die an sich unbestimmte Erkenntnis des Unsinnlichen von dort aus in indirekte Beleuchtung gesetzt.

Das Sinnliche befindet sich dabei in einer eigentümlichen Stellung. Auf der einen Seite fixiert es vor unsrem geistigen Auge das Unsinnliche, läfst es uns greifbarer erscheinen, ver-

hindert es am Verschweben und Zerfliefsen. Auf der andern Seite jedoch geht von dieser indirekten Verwendung des Sinnlichen eine gewisse Unbestimmtheit aus. Wenn auch das Unsinnliche durch Hilfe des bildlichen Elements nach den Seiten hin, die das Erkennen zunächst im Auge hat, bestimmter fixiert wird, so wird man sich doch zugleich immer sagen müssen, dafs nach anderen Seiten und Zusammenhängen hin das Unsinnliche dadurch in ein gewisses Dunkel gerückt wird. Es scheint mir, als gehe die Verdeutlichung und die Verdunkelung auf das innigste Hand in Hand. Haben wir uns irgend einen psychischen Vorgang, z. B. die Aufmerksamkeit, durch Anwendung der sinnlichen Vorstellungen des Blickfeldes, Blickpunktes, des Zielens u. dgl. deutlich gemacht, so wird uns doch zugleich der Übelstand bemerkbar, dafs damit die eigentliche innere Struktur der Aufmerksamkeit, der innerliche Vorgang als solcher nicht gelichtet wird. Bei aller Verdeutlichung durch die sinnliche Vorstellung wissen wir doch nicht, was wir an dem Innerlichen, um das es sich handelt, besitzen. Es ist eine Deutlichkeit auf dunklem Untergrunde, eine Deutlichkeit, die das Innerliche doch mehr nur von der äufseren Seite her beleuchtet; das Innerliche als solches wird nicht aufgeschlossen. — Vielleicht gelingt es einem andern, der sich mit diesem Punkte der Erkenntnistheorie beschäftigt, dieses Ineinander von Bestimmtheit und Unbestimmtheit treffender und einleuchtender auseinanderzusetzen.

An diese das bildliche Element begleitende Verdunkelung knüpft sich nun weiter eine merkliche Abnahme des logischen Zwanges. Je mehr wir des Bildlichen bedürfen, um so weniger entschieden lauten die Vorschriften der logischen Notwendigkeit, um so mehr fühlt sich das Erkennen in seinem Fortgange auf unsicherem Boden (vgl. S. 443). Diese Folgeerscheinung des bildlichen Elements wird besonders von den exakten Forschern bereitwillig zugegeben werden. Dagegen wird bei ihnen das über die Unentbehrlichkeit des bildlichen Elements Gesagte eine weniger günstige Aufnahme finden. Die Naturforscher mögen das bildliche Element immerhin unterschätzen; für ihre Wissenschaft kommt es ohnehin kaum in Betracht. Dagegen ist es von bedenklicheren Folgen, wenn Psychologen jenes Element aus der Wissenschaft austreiben wollen. Ohne Frage soll dasselbe, soweit

es nicht blofs der Darstellung dient, sondern den Fortgang des Erkennens in sich enthält, nur mit Vorsicht und Selbstbeschränkung, nie in unbekümmertem Sichgehenlassen angewendet werden. Man soll nie aus den Augen lassen, dafs es an Stelle des direkten Erkennens nur dann treten darf, wenn man dem Unsinnlichen durch direktes Erkennen gehörig beizukommen sich aufser stande fühlt. Fafst man dagegen den Vorsatz, es als ein wissenschaftlich verdächtiges Element womöglich auszumerzen, so kann daraus der Psychologie und den Geisteswissenschaften überhaupt nur Schaden erwachsen. Mit der Austilgung des Bildlichen mufs das Eingehen in das Geistige notwendig an Feinheit und Tiefe verlieren; man kommt in Gefahr, sich mit äufserlichen Beziehungen zu begnügen, statt in die innere, eigenartige Struktur des Geistigen einzudringen.

5. Das bildliche Erkennen führt von selbst dazu, uns das Erkennen nach Analogie (S. 412 ff.) in die Erinnerung zurückzurufen. Beide stimmen darin überein, dafs ein Vorstellungsinhalt nicht in seinem eigentlichen Sinne Erkenntnisgegenstand ist, sondern nur durch Umdeutung ins Heterogene dem Erkennen dient. Da wie dort wird ein nicht direkt Erkennbares indirekt, d. h. durch eine andersartige Hülle hindurch erkannt. Das bildliche Erkennen ist sonach gleichfalls ein Erkennen nach Analogie. Doch will ich mit dem Ausdruck: „Erkennen nach Analogie“ immer nur jene bestimmte erstere Art des analogiemäfsigen Erkennens bezeichnen, um einen bequemen Ausdruck zum Auseinanderhalten beider trotz der Übereinstimmung doch wesentlich verschiedenen Erkenntnisweisen zu haben.

Diese wesentliche Verschiedenheit besteht darin, dafs es dort auf den Gegensatz des Transsubjektiven oder Unerfahrbaren und des Erfahrenen ankommt, während hier der Gegensatz des Unsinnlichen und Sinnlichen das Entscheidende ist. Das Erkennen nach Analogie im engeren Sinne bezeichnet eine Art und Weise, wie der prinzipiellste erkenntnistheoretische Gegensatz, der von Erfahrung und Transsubjektivem, von dem erkennenden Subjekte überwunden wird. Es handelt sich hier also um eine bestimmte Art des gesamten Erkenntnisprozesses. Im bildlichen Erkennen dagegen wird ein bestimmtes Ergebnis des Erkennens, und zwar eines mit unsinnlichem Inhalte, vorausgesetzt,

und nun wird ein sinnlicher Vorstellungsinhalt dazu verwendet, um ihn zu fixieren. Hier kommt also nicht die denkende Bearbeitung der Erfahrung, nicht der gesamte Erkenntnisprozefs in Frage, sondern nur eine Seite daran.

Wie das Erkennen nach Analogie (S. 421 ff.), so ist auch das bildliche Erkennen nicht ohne ein gewisses intuitives Verhalten möglich. Das Sinnliche und das damit gemeinte Unsinnliche würden überhaupt gar nicht zusammenkommen, das Sinnliche würde nicht für das Unsinnliche dasein, d. h. nicht bildliche Bedeutung gewinnen, wenn die Vorstellung des Unsinnlichen nicht auch in demselben Akte die des Sinnlichen wäre, wenn die Vorstellung des Unsinnlichen nicht sich selbst versinnlichen, gewissermafsen sich in das entgegengesetzte Element umsetzen könnte. Doch nicht erst in dem analogiemäfsigen und bildlichen Erkennen ist uns das Intuitive im Denken aufgestofsen. Schon in jedem Begriff haben wir ein intuitives Element gefunden; denn jeder Begriff — so sagten wir — enthält eine spezifisch begriffliche und eine anschauliche Seite; das Allgemeine, das der Begriff darstellt, kann immer nur in Anlehnung an die Anschauung des Einzelnen gedacht werden. Soll dies aber möglich sein, so müssen — sagten wir weiter — das Anschauen und die begriffliche Seite des Denkens in eine und dieselbe Funktion zusammengehen (S. 351 f.). Es ist gut, sich diese verschiedenen intuitiven Spuren und Anfänge im menschlichen Denken zusammen zu vergegenwärtigen. So befestigt sich uns immer mehr die Einsicht, dafs eine genauere Analyse in dem diskursiven, gewöhnlichen Denken, und zwar nicht nur nebenbei, sondern in prinzipiellen, unentbehrlichen Leistungen desselben, auch den Gegensatz des Diskursiven, das Ineinander des Intuitiven, aufweist. Es ist also blofses Vorurteil, das sich nur geschichtlich, durch gewisse Ausschreitungen, die sich an den Begriff des Intuitiven geknüpft haben, einigermafsen entschuldigt, wenn man die Herbeiziehung dieses Begriffes für unvereinbar mit einer kritischen Untersuchung des menschlichen Erkennens ansieht.

Ich habe den Begriff des Intuitiven absichtlich nicht von vornherein definiert, sondern ihn immer erst dann eingeführt, nachdem er durch den Gang der Sache in irgend einer besonderen Gestalt aufgetreten war. Wenn ich jetzt seine verschie-

denen Gestalten überschaue, so darf ich sagen, dafs in ihnen allen ein begriffliches Denken enthalten ist, welches zugleich die Funktion des Anschauens ausübt. Das Zusammenfallen beider sonst getrennter Bethätigungen ist es, was das Intuitive im Denken ausmacht.

Jetzt läfst sich auch das Verhältnis des Denkens zur Anschauung erschöpfender, als dies im sechsten Abschnitte (S. 366 f.) möglich war, bestimmen. Dort war gesagt, dafs das Denken an die Anschauungen der Erfahrung nicht nur wie an ein draufsen liegen Bleibendes herantritt, sondern dafs es auch in sich selbst, neben dem spezifisch Begrifflichen, worin allerdings sein Schwergewicht, seine bewegende Seele liegt, auch Anschauungselemente enthält. Erstlich ist in jedem Thatsächlichkeitsurteil diejenige Denkfunktion, welche die Subjektsvorstellung bildet, geradezu eine Anschauung. Hier ist die anschauliche Funktion des Denkens von der begrifflichen noch getrennt. Sodann aber besitzt zweitens jeder Begriff als solcher in sich selbst ein anschauliches Element. Damit sind wir auf das Gebiet des Intuitiven übergetreten. Halten wir auf diesem Gebiete Umschau, so begegnen uns weitere immanente Anschauungselemente des Denkens, die wir, als ich die Frage darnach im sechsten Abschnitte aufwarf, noch nicht kannten. Vom Erkennen nach Analogie sahen wir nämlich, dafs in ihm das Denken in zwiefacher Weise in sich selbst ein Anschauen ist. Erstlich mufs sich das Denken mit phantasievollem Gefühl in die Erfahrung als die Grundlage des Erkennens gleichsam hineinlegen (S. 421 f.); womit im ganzen das dritte immanente Anschauungselement des Denkens gegeben ist. Zweitens ist auch durch die Umdeutung der Erfahrung als Erkenntnisstoffes ins Analoge ein dem Denken innewohnendes Anschauungselement (das vierte im ganzen) gewonnen (S. 423). Schliefslich kam noch durch das bildliche Erkennen ein neues Anschauungselement — das fünfte — in das Denken hinein (S. 460). Um einen sinnlichen Inhalt als Ausdruck eines unsinnlichen anzusehen, mufs es im Denken einen Punkt geben, wo es mit dem Anschauen des Sinnlichen koinzidiert. — In den letzten drei Fällen findet die anschauliche Funktion des Denkens weder, wie im ersten Fall, neben der begrifflichen statt; noch

auch, wie im zweiten, als ein Moment der Begriffsstruktur selbst; sondern sie ist eine Funktion, die der gesamte, konkrete Denkakt in seiner selbständigen Natur unter gewissen Umständen ausübt.

Die drei letzten Fälle der anschaulichen Denkfunktion charakterisieren sich aufserdem auch dadurch, dafs in ihnen das Denken, indem es anschauend wird, sich auch zugleich mit dem Gefühl verbindet. Nur indem sich dem Denken das Fühlen hinzugesellt, vermag es sich so in die Anschauung hineinzulegen, wie es das Erkennen nach Analogie und das bildliche Erkennen verlangen. So werden wir von selbst darauf geführt, das Gefühl in seiner Bedeutung für das Erkennen und insbesondere für die Ungewifsheit desselben zu untersuchen.

Drittes Kapitel.

Die Ungewifsheit des Erkennens als Folge seiner gefühlsmäfsigen Elemente.

1. Ich frage zunächst: in welchen Beziehungen ist das Fühlen eine Hilfsfunktion des Denkens? In welchen Beziehungen mufs sich das Denken, um seine Zwecke erreichen zu können, des Fühlens bedienen?

Da ist vor allem an das Erkennen nach Analogie und an das bildliche Erkennen zu erinnern. Überall, wo einem Erfahrungsstoff eine analoge Bedeutung gegeben, und wo ein Unsinnliches in sinnlicher Hülle vorgestellt wird, tritt das Gefühl als vermittelndes Glied zwischen Denken und Anschauung ein. Wir merken es unmittelbar, dafs sich das Denken in diesen Fällen viel inniger mit der Anschauung vereinigt als sonst, dafs es sich gleichsam in sie hineinlegt, sie durchdringt, und dafs das Denken dabei eine gewisse gefühlsmäfsige Färbung erhält. Man darf, um diese Zumischung von Gefühl zu bemerken, nicht an solche analogiemäfsige und bildliche Erkenntnisakte denken, die

uns längst geläufig sind, und die wir daher halb mechanisch vollziehen; sondern man muſs derartige Fälle vor Augen haben, wo man einen neuen, ungewohnten Erkenntnisakt in analogiemäſsiger oder bildlicher Weise zu verwirklichen bemüht ist. Wenn ich z. B. die Persönlichkeit Goethes vor mein inneres Auge zu stellen bestrebt bin, so werde ich dabei auf mancherlei psychische Eigentümlichkeiten stoſsen, die ich in mir selbst nur in entfernt ähnlicher oder kaum anklingender Weise vorfinde, und die mir vielleicht auch im Umgange noch nicht an anderen begegnet sind. Da wird es nun meine Aufgabe, gewisse psychische Äuſserungen, die mir in meinem eigenen Bewuſstsein als Erfahrungsthatsache vorliegen, und die mir als der passendste Anknüpfungspunkt für jene geistigen Eigentümlichkeiten Goethes erscheinen, ins Analoge zu deuten. Ebendiese innere Umformung des mir Bekannten in ein verhältnismäſsig Fernliegendes wird sich zunächst als ein gefühlsmäſsiges Herausspüren, als ein innerlich mitmachendes, erlebendes Herauslesen darstellen. Erst auf dieser Gefühlsgrundlage kann dann das Denken mit seinen schärferen Begrenzungen auftreten, die freilich, wie wir wissen, auch nicht alle Dunkelheiten beseitigen. Ohne diese Gefühlsvermittelung würde die Umdeutung ins Analoge vom Denken überhaupt nicht geleistet werden können; und diese Gefühlsvermittelung wird durch das eintretende Denken nicht etwa überflüssig gemacht, sondern das Gefühl klingt dauernd im Denken nach.

Eine ähnliche vermittelnde Bedeutung hat das Gefühl auch für das bildliche Erkennen. Wenn es mir z. B. beim Studium der Vorstellungsvorgänge für die Deutlichkeit des Erkennens unentbehrlich zu sein scheint, die Bilder des Sichhebens und Sinkens der Vorstellungen u. dgl. zu gebrauchen, so werden diese Bilder nur dadurch verwendbar, daſs ich das Sinnliche, das sie ausdrücken, innerlich, gefühlsmäſsig mitmache. Die denkende Umformung des Sinnlichen in ein Unsinnliches kommt wesentlich unter Leitung des sich in das Sinnliche hineinversetzenden Gefühls zustande. Die intuitive Thätigkeit des Denkens wird also auch hier nur dadurch möglich, daſs das Denken selbst fühlend wird, das Begriffliche eine gefühlsmäſsige Färbung annimmt. Es würde Sache der Psychologie sein, diese vermittelnde Funktion des Gefühls in ihren weiteren Beziehungen und Zu-

sammenhängen zu verfolgen. Hier durfte ich mich darauf beschränken, diese Funktion des Gefühls und die Unentbehrlichkeit derselben für die in Frage stehenden Leistungen des Denkens einfach als Thatsache zu konstatieren, die das Denken in seinem eigenen Thun erlebt.

Doch ist am Erkennen nach Analogie das Gefühl noch in andrer Weise beteiligt, als ich soeben hervorgehoben habe. Es blieb vorhin das Verhalten des Denkens zur Erfahrung als Grundlage des Erkennens aufser Betracht. Gerade in dem Verhältnis zur Erfahrung als Grundlage aber tritt das Gefühlsmoment weit sichtbarer und entschiedener hervor, als in dem vorhin allein betrachteten Verhältnis zur Erfahrung als Erkenntnisstoff. Man hat sich hierbei an das oben (S. 421 f.) Angedeutete zu erinnern.

Wenn ich z. B. die eigentümliche Zusammensetzung und Mischung des Goetheschen Genius erkennen will, so springt der Anteil, den das Gefühl am Erkennen hat, weit stärker, als dies vorhin geschah, dann in die Augen, wenn wir die Beziehung des Denkens zur Erfahrungsgrundlage erwägen. Diese wird von den poetischen und prosaischen Werken des Dichters, sodann von seinen Briefen und dem sonst über seinen Lebensgang und seine geistige Entwickelung Berichteten gebildet. Wer über Goethes geistige Eigenart urteilen will, wird an diese Erfahrungsgrundlage nicht so herantreten dürfen, dafs sie seinem Denken in kühler Ferne liegen bleibt; sondern es soll das kritische Denken von unsrem inneren, persönlichen Miterleben der Schicksale, Schöpfungen und Entwickelung des Dichters begleitet sein. Und weiter soll es auch bei diesem Begleitetwerden nicht bleiben, sondern das Denken mufs mit diesem Miterleben bis zu einem gewissen Grade eins werden, das Miterleben in sich aufnehmen, sich damit erfüllen; was eben wieder auf das Fühlen als ein dem Denken immanentes Moment hinausläuft. Gesetzt, ich besäfse ein reiches Miterleben des Dichters, hielte aber mein Denken gänzlich auf der einen Seite und liefse ihm dieses Miterleben blofs in der Weise einer von ihm getrennten Erfahrungsgrundlage gegenübertreten, so würde immer noch eine verständnislose, kahle und kalte Art der Beurteilung des Dichters die Folge sein. Und so wird es sich auf all den umfangreichen Gebieten verhalten, wo das Erkennen nach Analogie mafsgebend ist; doch

vor allem in den empirischen Geisteswissenschaften und in der Philosophie. Soll es hier zu einem intimen, der Eigenart des transsubjektiven Gegenstandes gerecht werdenden Erkennen kommen, so mufs die Erfahrungsgrundlage überall von dem Denken zugleich in jener miterlebenden, fühlenden Weise behandelt werden. Fehlt dem Denken diese Verfeinerung, Erweichung und Verdichtung zum Gefühl, dann tritt eine einseitig rationalistische und äufserliche Bearbeitung der Erfahrungsgrundlage mit ihren verschiedenen Mängeln ein.

Auch hier tritt die Behauptung von der Notwendigkeit der Gefühlsfunktion nicht als ein aus der Natur des analogiemäfsigen und bildlichen Erkennens psychologisch abgeleiteter Satz auf, sondern es ist mit ihr nur eine Thatsache konstatiert, die das Denken bei seiner Selbstbethätigung mit dem Bewufstsein der Notwendigkeit erfährt. Ich meine also: wenn wir uns an einigen Beispielen von Erkenntnisvorgängen nach Analogie klar gemacht haben, dafs in ihnen das Denken nur in inniger Vereinigung mit dem unmittelbaren Takte des Fühlens die Erfahrungsgrundlage in befriedigender Weise bearbeiten kann, so steht uns angesichts dieser Beispiele zugleich mit logischer Evidenz die Gewifsheit fest, dafs mit dieser Vereinigung von Denken und Fühlen etwas allem Erkennen nach Analogie Unentbehrliches bezeichnet sei. — Übrigens läfst sich diese Gewifsheit hier, wie in den vorigen Fällen, durch die einfache Erwägung verstärken, dafs jene Einheit von Denken und Anschauung, die ich als Intuition bezeichnet habe, und die uns als Bestandteil des analogiemäfsigen und bildlichen Erkennens schon von früherher feststeht, nur unter der Voraussetzung möglich ist, dafs sich das Gefühl als ein vermittelndes Glied einschiebt (vgl. S. 461 f.).

2. Bisher habe ich die Gefühlsfunktion des Denkens nur insoweit betrachtet, als sie durch die intuitive Eigentümlichkeit des analogiemäfsigen und bildlichen Erkennens als erfordert erscheint. Soviel Arten intuitiven Verhaltens sich an dem Gesamtakte [1]) des Erkennens hervorgethan haben (vgl. S. 422 f. 460), soviel Weisen der Gefühlsfunktion habe ich unterschieden. In-

[1]) Ich gebrauche diesen Ausdruck, um das dem Begriff als solchem innewohnende intuitive Element auszuschliefsen. Dieses intuitive Element gehört einer unselbständigen Funktion des Erkenntnisaktes an.

dessen dringt in die empirischen Geisteswissenschaften und die Philosophie noch weit mehr Gefühl hinein, als sich durch jene intuitive Haltung des Erkennens rechtfertigen läfst. Und zwar ist es die auf diesen Gebieten herrschende starke Ungewifsheit des Erkennens, wodurch das Gefühl in das Denken gezogen wird.

Wo die Operationen des Denkens unsicher zu werden anfangen, stellt sich darum noch nicht ohne weiteres auch das Bewufstsein ein, dafs hier Grenzen des Denkens und objektiven Erkennens vorliegen; sondern nur zu leicht mischen sich moralische, ästhetische, religiöse Bedürfnisse in das Erkenntnisstreben und werden geradezu für Motive und Äufserungen des denkenden Erkennens selber angesehen. Der Forscher läfst sich von seinen Gemütsbedürfnissen leiten, ist jedoch von der Überzeugung erfüllt, dafs er allein dem Zwange der empirisch-logischen Notwendigkeit gehorche. Der Gewifsheitsdurst des Menschen ist so ursprünglich und stark, und anderseits die kritische Selbstbesinnung auf die Gewifsheitsprinzipien, die wir dem eigenen Erkennen zu Grunde legen, etwas so Schwieriges und langsam Reifendes, dafs es kein Wunder ist, wenn gar häufig in den Geisteswissenschaften und besonders in der Philosophie die verschiedenen aus dem Gemüte stammenden Bedürfnisse sich dem unsicher werdenden Denken unterschieben und unter der Maske des Denkens allerhand Erkenntnisresultate von vermeintlich objektiver Beschaffenheit hervorbringen. Die fühlende Persönlichkeit steht gleichsam immer auf dem Sprunge, um auf allen den Gebieten, wo die logische Notwendigkeit in geschwächter Form auftritt, sobald die kritische Wacht des Denkens nachläfst, sich in dieses einzumengen und die Ergebnisse desselben zu verunreinigen. Teils verstärkt sie das, was nach dem Mafsstabe des objektiven Erkennens auf blofse Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben dürfte, zu voller Gewifsheit; teils biegt sie das Denken geradezu von seinem Wege ab und läfst es solche Sätze als erwiesen ansehen, die nach rein wissenschaftlichem Mafsstabe nicht einmal als Hypothesen zugegeben werden dürften. Der Glaube an den Wahrheitsgehalt der Philosophie darf nicht von dem Geständnisse abhalten, dafs auch die Heroen auf diesem Gebiete die aus der Tiefe ihrer Persönlichkeit geschöpften Bedürfnisse gar häufig für rein logische Motive gehalten haben.

Nach dem Bisherigen könnte es scheinen, dafs bei genügend kritischem Denken das Gefühl nicht zu einer Quelle der Ungewifsheit werden kann. Denn in bezug auf das analogiemäfsige und bildliche Erkennen war ja das Gefühl ein unentbehrliches Mittel des Denkens selber; und in der zuletzt erörterten Beziehung scheint nur kritische Selbstbesinnung von nöten zu sein, um die störenden Gefühlseinflüsse in dieser ihrer Eigenschaft zu erkennen und auszuscheiden. Indessen wird sich bei näherer Betrachtung die Sache anders stellen und das Gefühl sich als eine sehr schlimme Ursache der Ungewifsheit erweisen. Zuvor jedoch drängt sich eine andre Erwägung über das Verhältnis des Gefühls zum Denken auf.

3. Ist das Fühlen durch die Stellung, die ihm in dem analogiemäfsigen und in dem bildlichen Erkennen eingeräumt wurde, nicht zu einer besonderen Erkenntnisquelle erhoben worden? Ist uns in dem Fühlen nicht ein drittes Erkenntnisprinzip neben der reinen Erfahrung und dem Denken aufgegangen? Fast scheint es so. Das Fühlen macht es erst dem Denken möglich, sich in die Anschauungen der Erfahrung einzuleben; unter der Leitung des Gefühls bildet sich das Denken sein Urteil über die in Frage kommenden Erfahrungen. Da scheint also doch das Fühlen für die Schritte des Denkens mafsgebend und so in allen Fällen, wo nach Analogie oder bildlich erkannt wird, das eigentliche Erkenntnisprinzip zu sein.

Bei genauerer Betrachtung verhält es sich indessen anders. Das Denken ordnet sich nie der blofsen Gefühlsleistung unter, es erkennt den Inhalt des Fühlens nur insofern an, als es von sich aus denselben gutheifst. Das Denken mufs das im blofsen Gefühl Enthaltene auf seine empirisch-logische Wahrheit hin prüfen, also die Leistung des Gefühls von dem Standpunkte der logischen Notwendigkeit aus entweder noch einmal leisten oder sie korrigieren oder geradezu verwerfen. Im besten Falle erfährt sonach das Denken durch die Gefühlsleistung eine Erleichterung und Beschleunigung des eigenen Thuns.

Dies ist das allgemeine erkenntnistheoretische Verhältnis von Gefühl und Denken, dem daher auch in den Fällen, wo das Denken selbst fühlend wird, nicht widersprochen werden kann. Nur geht hier, wo das Denken selbst sich gefühlsmäfsig verhält,

natürlich das Fühlen dem Denken nicht voraus, weshalb in dem Akte des fühlenden Denkens das Gefühlte vom Denken nicht erst sanktioniert, sondern von ihm unmittelbar bestimmt wird. Der eigene Fortgang des Fühlens selbst wird, soweit er etwas Objektives besagen will, von der logischen Notwendigkeit geleitet; das Denken ist der eigene Nerv des Fühlens. Allerdings wird es dem Denken nur durch das Fühlen möglich, sich miterlebend in die Anschauung zu vertiefen; und man darf daher sagen, dafs das Denken der Leitung des Gefühls zu folgen habe. Allein diese Leitung bezieht sich nur auf das Formelle, dafs die innige Berührung des Denkens mit der Anschauung immer nur insoweit zustandekommt, als dem Fühlen die Herstellung derselben gelingt. Dagegen in bezug auf die objektive Geltung des Gefühlsgehaltes ist nur das Denken mafsgebend, und zwar hier in der Weise, dafs das Denken das leitende Prinzip im Fühlen selber ist.

Natürlich steht nichts im Wege, dafs dem fühlenden Denken ein blofses Fühlen vorausgeht und diesem seine Aufgabe erleichtert. Bevor ich mich mit fühlendem Denken z. B. in das Leben und die Werke eines Dichters (vgl. S. 464) oder in die Bewegungen und Äufserungen eines Tieres (vgl. S. 421) vertiefe, kann ich beiderlei Erfahrungsgrundlagen rein fühlend erfassen. Es geschieht dies, indem ich die entsprechenden Eindrücke unbefangen in Phantasie und Stimmung aufnehme, mich also ästhetisch, geniefsend, kontemplativ verhalte. Doch ist damit dem Denken nichts vorgeschrieben, sondern seine Aufgabe im besten Falle nur erleichtert.

Jetzt erst ist das, was ich das intuitive Erkennen nenne, genügend bestimmt. Das Denken ist in demselben Akte, mit welchem es begrifflich funktioniert, zugleich ein Anschauen, und dieses Zusammenfallen wieder ist nur dadurch möglich, dafs das Fühlen sich als vermittelndes Glied einschiebt.[1] Allein weder das Anschauen, noch das Fühlen, noch deren Zusammentreten mit dem Denken ist dadurch zu einem eigentümlichen, geheimnisvollen Erkenntnisprinzipe erhöht, dem

---

[1] Es liefse sich leicht zeigen, dafs hiermit auch die Phantasie als ein Moment des intuitiven Erkennens erklärt ist. Doch wäre diese weitergehende psychologische Analyse erkenntnistheoretisch nicht von Belang.

sich das Denken zu beugen hätte. Vielmehr ist in allem intuitiven Erkennen das gewöhnliche Denken der alleinige Mafsstab, nach dem sich die Ergebnisse zu richten haben.

Besonders von SCHELLING wurde die intellektuelle Anschauung als ein über alles Begriffliche hinausliegendes, von dem gewöhnlichen wissenschaftlichen Verfahren grundverschiedenes Erkenntnisorgan gerühmt; in ihr sollte der spekulative Philosoph seine eigentümliche, vornehmere Erkenntnisweise besitzen. Ich glaube, dafs ich diese romantische Übersteigerung SCHELLINGS auf ihren wahren Kern zurückgeführt habe. Dieser besteht darin, dafs das Denken in gewissen Fällen, nämlich da, wo es analogiemäfsig und bildlich verfahren mufs, seine begriffliche Funktion nur dadurch gehörig vollziehen kann, dafs es diese (durch Vermittelung des Gefühls) zugleich schauend werden läfst. Es ist also das von mir verteidigte intuitive Erkennen das gewöhnliche begriffliche Erkennen, nur dafs das Begriffliche ein gewisses intuitives Element in sich trägt. Auch ist diese Art des Erkennens nicht blofs auf die Philosophie beschränkt, sondern dehnt sich auch über die historisch-philologischen Wissenschaften aus.

In neuerer Zeit hat besonders SEYDEL in seiner Logik die Intuition ausführlich betrachtet.[1] Doch so gedankenvoll auch seine Auseinandersetzungen darüber sind, so leiden sie doch an dem Grundmangel, dafs, wie das Erkennen überhaupt, so auch die Intuition sofort von einem hochmetaphysischen Begriffe in Abhängigkeit gesetzt wird. Nach seiner Ansicht gibt es ein Gebiet, das sich weder empirisch noch philosophisch, sondern nur intuitiv, durch inneres Nachschaffen erfassen läfst. Es ist dies das Gebiet des Übergehens von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, vom Können zum Sein, also das Reich des Werdens, des Lebens. So ist ihm das Intuitive nicht, wie nach meiner Ansicht, ein Element, das unter gewissen erkenntnistheoretischen Bedingungen nötig wird; sondern es ist ein metaphysisch abgegrenzter Bereich, der die Annahme eines besonderen intuitiven Wissens nötig machen soll. Übrigens ist, abgesehen von dieser für eine „Wissenschaft vom Wissen" unstatthaften Ableitung, auch materiell dieser Parallelismus unrichtig; in Wahrheit ist

---

[1] SEYDEL, *Logik oder Wissenschaft vom Wissen.* S. 81 ff. 147. 161 ff.

das Erkennen jenes metaphysischen „Werdens“ nur ein sehr kleiner Teil desjenigen Erkennens, das der Intuition bedarf. Endlich aber halte ich es für irrig, die Intuition als eine besondere Wissensart dem empirischen und philosophischen Erkennen zu koordinieren, statt in ihr nur eine unter gewissen erkenntnistheoretischen Umständen nötig werdende Hilfsfunktion des die Erfahrung bearbeitenden Denkens zu sehen.

4. Inwiefern wird denn nun das Hinzutreten des Gefühls zum Denken eine Quelle der Ungewifsheit? — Ich sagte vorhin, dafs auf allen den Wissensgebieten, wo aus den bisher angegebenen Ursachen ein erheblicher Grad von Ungewifsheit herrscht, sich naturgemäfs moralische, religiöse, ästhetische Bedürfnisse in das Denken eindrängen und sich mit diesem unter dem Scheine, als ob sie zu ihm selbst gehörten, vermischen. Aus dieser Thatsache ergibt sich natürlich für jeden Forscher auf diesen Gebieten die strenge Vorschrift, alle Schritte seines Forschens mit schärfster Aufmerksamkeit daraufhin zu prüfen, ob an ihnen nur das lautere, unpersönliche Denken oder nicht vielleicht auch Bedürfnisse des Gemütes beteiligt seien. Allein so gewissenhaft, ja peinlich auch diese Vorschrift befolgt werde, so liegt darin doch keine volle Gewähr dafür, dafs sich die Schritte des Erkennens von allen Gefühlen unbeeinflufst erhalten haben. Je weniger zwingend für das Denken seine Gründe und Gegengründe werden, um so schwieriger wird für uns die Entscheidung darüber, ob die überzeugende Kraft, die sie auf uns ausüben, rein von ihrem objektiven Erkenntniswerte oder zum Teil auch von ihrem Gefühlswerte herrühre. Freilich sind wir, trotz dieser schwierigen Lage, im stande, in den Fragen, die uns überhaupt als lösbar erscheinen, bei gründlicher, gewissenhafter Beschäftigung mit ihnen es dahin zu bringen, dafs wir uns sagen, es sei die Entscheidung, die wir getroffen haben, durchaus nur aus sachlicher, empirisch-logischer Erwägung geflossen; das Gefühl habe keinen nennenswerten Anteil daran. Und es ist nur in der Ordnung, wenn wir diese Entscheidung, als sachlich gefordert, auch dauernd festhalten und in ihr die für uns in diesem Punkte erreichbar gröfste Wahrheit zu besitzen glauben. Allein auf der andern Seite wird sich bald, wenn wir nur ehrlich gegen uns sind, die Erwägung einstellen, wie schwankend uns selbst oft der Unterschied zwischen

logischen und rein gefühlsmäfsigen Gründen erschienen sei, und wie unsicher wir in dem Auseinanderhalten beider gewesen seien. Dazu wird sich vielleicht die Erwägung gesellen, welche Gewalt die Gemütsbedürfnisse besitzen, wie sie das Ich bis in alle seine Äufserungen und Verzweigungen durchdringen. Auch wird uns einfallen, dafs andere gründliche Forscher von dem rein sachlichen Werte ihrer Entscheidungen gar oft schon so fest wie wir überzeugt waren, und dafs ihnen doch, vielleicht von uns selber, nachgewiesen wurde, in wie weitem Umfange sie Gemütsbedürfnissen unbewufst Gehör geschenkt haben. Durch diese und andere Überlegungen bestimmt, werden wir dann doch jener von uns getroffenen Entscheidung, trotzdem dafs wir sie auch weiterhin für die sachlich beste halten, den stillen Nebengedanken hinzufügen, dafs sie von Gefühlsbedürfnissen vielleicht nicht unerheblich beeinflufst sei.

Ich komme sonach zu dem Ergebnisse, dafs auf all den Gebieten, wo die Ungewifsheit des Erkennens weit verbreitet ist und eine bedeutende Höhe erreicht, wir mit dem Nebengedanken nicht werden sparsam sein dürfen, dafs an unsren Überzeugungen, ohne dafs wir es wissen, störende, trübende Gefühlsbedürfnisse vielleicht nicht wenig beteiligt sein mögen. Auf allen diesen Gebieten soll uns das Bewufstsein begleiten, dafs von der Wahrscheinlichkeit, mit der wir die verschiedenen Behauptungen hinstellen, infolge der uns unbemerkt bleibenden Gefühlseinflüsse, an nicht wenigen Punkten ein gröfserer oder geringerer Grad in Abzug zu bringen sein werde. Besonders wird dieser Nebengedanke da hinzutreten müssen, wo es sich um Fragen handelt, die mit den Gemütsinteressen in innigem Zusammenhange stehen. Wenn also auf irgend einem Gebiete der Naturwissenschaften die Ungewifsheit auch noch so grofs ist, so wäre es doch im allgemeinen unbegründet, den Verdacht zu hegen, dafs Gemütsbedürfnisse hier das Forschen verunreinigen könnten. Dagegen sind Ethik, Religionsphilosophie und Metaphysik so recht eigentlich die Gebiete, wo dieser Verdacht sich am nächsten legt.

Die dargelegte Ungewifsheit wird nun noch durch den Umstand gesteigert, dafs auch dasjenige Fühlen, das für das analogiemäfsige und bildliche Erkennen gefordert ist, sich nicht mit Sicherheit daraufhin prüfen läfst, ob es lediglich dem sachlichen

Gebote des Denkens folge, oder ob sich nicht doch unsachliche Gefühlsmotive mit einschleichen. Ist einmal — und es war dies nicht anders möglich — das Gefühl als Vermittelung zwischen Denken und Anschauung zugelassen, so ist kein unbedingt sicheres Kriterium vorhanden, wonach erkannt werden könnte, ob das Fühlen, statt sich dem Denken unterzuordnen, ihm nicht im Gegenteil seine subjektiven Bedürfnisse als vermeintliche objektive Notwendigkeit auferlege. Es bleibt nur übrig, einzuschärfen, dafs man auf diese unentbehrliche Beteiligung des Gefühls am Erkennen mit besonders kritischen Augen sehen und bei der Beurteilung der Frage, ob eine sachliche oder eine blofs subjektive Notwendigkeit vorliege, lieber zu streng als zu lax sein möge.

Es ist natürlich nicht verboten, Gefühlsgründe mit dem klaren Bewufstsein, dafs es solche sind, hie und da in den Wissenschaften zu erwähnen. Warum sollte der Forscher, nachdem er die sachlichen Gründe erwogen und vielleicht das Unzureichende derselben für die Beantwortung der Frage dargethan hat, nicht noch hinzufügen, wie Gefühl, Geschmack, Takt u. dgl. sich entscheiden würden? Nur mufs dies eben mit dem vollen Bewufstsein geschehen, dafs jetzt das Gefühl und nicht das objektive Erkennen spreche, und dafs somit der Boden der eigentlichen Wissenschaft verlassen sei.

Ganz anders nun vollends stellt sich die Schätzung des Gefühls und seiner Bedürfnisse, wo es sich ausdrücklich nicht um reine Wissenschaft, sondern um Philosophie in einem weitern und freieren Sinne handelt. Um es ein für allemal zu sagen: die Philosophie kommt überall in diesem Buche nur insoweit in Betracht, als sie Wissenschaft ist. Ich bin allerdings der Überzeugung, dafs die Philosophie auch eine über die Wissenschaft hinausliegende Aufgabe hat, dafs sie auch in der Form der Kontemplation und des Gesinnungsglaubens gepflegt werden mufs, und dafs ihr als dieser zwischen Wissenschaft, Kunst und sittlicher Bethätigung in der Mitte liegenden Äufserung des Menschengeistes eine hohe Rangstellung zukommt. Allein alle hierauf sich beziehenden Fragen sind in diesen dem objektiven Erkennen gewidmeten Untersuchungen streng ausgeschlossen.

Um darzuthun, wie erschreckend grofs der störende Einflufs der Gemütsbedürfnisse insonderheit auf die Philosophie sei, könnte

jemand auf die unleugbare Thatsache hinweisen, dafs gerade bei den hervorragendsten Philosophen eine auffallende Uebereinstimmung stattfinde zwischen ihrem Systeme und ihrer ganzen Persönlichkeit. Man denke nur an SPINOZA, LEIBNIZ, KANT, FICHTE, HEGEL, SCHOPENHAUER u. s. w. Mufs angesichts dieser Uebereinstimmung nicht angenommen werden, dafs sich die Systeme dieser Männer vorwiegend unter dem Einflusse ihrer Persönlichkeit gebildet haben? Indessen ist doch folgendes nicht zu vergessen. Erstlich bezieht sich diese Uebereinstimmung hauptsächlich nur auf die metaphysischen Prinzipien, und selbst unter den metaphysischen Lehren gibt es wohl kaum eine, die sich nicht bei den verschiedensten Persönlichkeiten fände. Zweitens aber liefse sich jene Uebereinstimmung, wenigstens zum Teil, doch auch so erklären, dafs dem Denken dieser Männer wohl durch die Art ihrer Persönlichkeit ein bestimmender Anstofs zu teil geworden sei, dafs aber die Gefühle, Gesinnungen und Bedürfnisse einer jeden dieser Persönlichkeiten doch schon von sich aus irgend eine bedeutsame Seite der Wahrheit implizite enthalten haben und so von Hause aus auf sie angelegt gewesen seien. Auf diese Weise würde sich die Aussicht auf eine gewisse teleologische Betrachtung der Entwickelung des menschlichen Denkens eröffnen. Jene ausgezeichneten Förderer der Philosophie würden unter den Gesichtspunkt treten, dafs sie schon durch ihre Persönlichkeit auf einen gewissen fundamentalen Wahrheitsgehalt teleologisch hingewiesen waren, und dafs daher der Anstofs, den hier das Gefühl dem Denken gab, diesem zum Heile gereichen mufste. Dieser teleologische Gesichtspunkt wird im folgenden Kapitel noch stärker hervortreten.

Viertes Kapitel.

Die Ungewifsheit des Erkennens als Folge seiner geschichtlichen Entwickelung.

1. Wer die Geschichte der Philosophie im Zusammenhange mit der parallellaufenden kulturgeschichtlichen Entwickelung des Menschengeistes überblickt, dem wird sich die Wahrnehmung aufdrängen, dafs der Wechsel und Fortschritt der philosophischen

Grundanschauungen in nicht geringem Grade durch die Gebundenheit der Philosophierenden an die wechselnden und fortschreitenden Kulturstufen mitbestimmt ist. Gerade die eminent geschichtliche Betrachtungsweise der Gegenwart weifs die Förderungen und Schranken zu würdigen, welche für die Denker einer Zeit in dem zu dieser Zeit vorhandenen geistigen Gesamtzustande liegen. Wenn man bei Beurteilung der philosophischen Leistungen diese kulturgeschichtlichen Bedingungen unbeachtet läfst, so wird man nur zu leicht in Über- und Unterschätzungen verfallen, wird ungerechte Anforderungen und Vorwürfe aussprechen und überhaupt der Beurteilung schiefe, verzerrende Voraussetzungen zu Grunde legen.

Betrachtet man z. B. die griechische Philosophie, so fällt ihre Abhängigkeit von dem geistigen Gepräge des griechischen Volkes, wie es sich in Religion, Kunst, Sitte u. s. w. hervorthut, unverkennbar in die Augen. Man kann dessen besonders eindringlich innewerden, wenn man die Darstellung liest, die VISCHER in seiner Ästhetik von dem Charakter des griechischen Geistes gibt [1]. Hier sind Vorzüge und Schranken des spezifisch Griechischen aus so tiefem und lebendigem Mittelpunkte heraus und in so charaktervollen und markigen Zügen entwickelt, dafs sich uns die Einsicht unwiderstehlich aufdrängt, wie sehr das Philosophieren der Griechen durch jene Vorzüge und Schranken bedingt ist. Besonders ist es die unbefangene, bruchlose Einheit von Natürlichem und Geistigem, das selbstverständliche Zusammengehen von Sinnlichem und Vernünftigem, was sich, wie es das Element der griechischen Religion, Kunst und Sitte bildet, so auch auf dem Gebiete der Philosophie in den verschiedensten Formen zum Ausdrucke bringt. Ich erinnere nur daran, dafs den Griechen einerseits der strenge Begriff des mechanischen Naturgeschehens und anderseits die Zuschärfung aller Probleme, die sich auf das Bewufstsein, das Selbstbewufstsein, die Persönlichkeit u. dgl. beziehen, in auffallender Weise mangelt; oder weiter daran, dafs sie das Gute in der Weise des Schönen auffassen oder das Individuum immer nur als Glied eines umfassenden Ganzen behandeln; oder man bedenke, dafs ihnen die Frage

---

[1] FRIEDRICH VISCHER, *Ästhetik oder Wissenschaft vom Schönen.* § 43[illegible]

nach der Subjektivität der Aufsenwelt und überhaupt die Erkenntnistheorie im modernen Sinne des Wortes fremd ist; oder man halte sich vor Augen, dafs ihr Philosophieren den Charakter der lapidaren Schlichtheit, der naiven Gröfse und Sicherheit trägt, und dafs Begriff und Anschauung in ihrem Denken weit mehr in einen Akt verschmolzen sind als bei uns. Dies sind sämtlich Züge, die schliefslich in jener unreflektierten, freundlichen Einheit von Natur und Geist ihre Wurzel haben. Doch nicht nur zwischen der griechischen Philosophie überhaupt und dem griechischen Geiste überhaupt findet solch eine innige Übereinstimmung statt, sondern es hängen auch die Umgestaltungen des griechischen Denkens mit dem Wechsel der Perioden des griechischen Geisteslebens zusammen. Jedermann weifs z. B., welch eine tiefeinschneidende Umgestaltung auf philosophischem Gebiete das Hervortreten der skeptischen Aufklärung zur Zeit der Sophisten zur Folge hatte. Jetzt wurden in bezug auf das sittliche Handeln und das Erkennen Fragen und Lösungen möglich, die von den älteren griechischen Weltweisen zu verlangen geradezu absurd wäre. Man findet in ZELLERS Darstellung der „Philosophie der Griechen“ bei jedem wichtigen Wendepunkte die Abhängigkeit der Weise des Philosophierens von den kulturgeschichtlichen Wandlungen des griechischen Lebens einleuchtend erörtert. Und was von der griechischen Philosophie gilt, liefse sich natürlich von der Philosophie jedes andern Volkes und jeder andern Periode zeigen. Besonders in unsrer Zeit geht die Geschichtsschreibung der Philosophie immer mehr darauf aus, dem zuerst von HEGEL in grofsem Stile gefafsten und kühn durchgeführten Gedanken einer durchgängigen Abhängigkeit des philosophischen Denkens von der Entwickelung des Menschheitsgeistes eine genauere und mehr in den Thatsachen liegende Durchführung und Begründung zu teil werden zu lassen.

Bei der Darlegung sämtlicher früherer Formen der Ungewifsheit berief ich mich ganz vorwiegend auf die Erfahrung, die das Denken eines jeden an sich selber macht. Hier dagegen kann diese Erfahrung nur als Stütze herangezogen werden, nachdem schon der Überblick über das Denken der vergangenen Generationen der anzustellenden Erörterung ihre Grundlage gegeben hat. Denn das Denken des Einzelnen erstreckt sich durch

eine zu kurze Spanne Zeit, als dafs er über die Abhängigkeit des menschlichen Denkens von der kulturgeschichtlichen Entwickelung der Menschheit an seinem eigenen Denken genügende Erfahrungen sammeln könnte. Nur zur Unterstützung also können die am eigenen Denken gemachten Erfahrungen herangezogen werden. In der That macht nun jeder, wofern er nur aufrichtig gegen sich ist, die Erfahrung, dafs, je mehr er mit seinem Denken über eine gewisse Grenze hinaus das unmittelbar Gegebene übersteigt, er sich um so mehr den Richtungen und Strömungen seiner Zeit preisgegeben, gleichsam in ihr Netz eingefangen fühlt. Je mehr sich das Denken in die Welt- und Lebensfragen hineinbegibt, um so mehr findet es sich von der geistigen Atmosphäre seiner Zeit wie von einem nur schwer entrinnbaren Medium umgeben.

Es ist also so, wie Hegel sagt: „der Einzelne mag sich aufspreizen, wie er will, er kann nicht über seine Zeit wahrhaft hinaus, so wenig als aus seiner Haut; jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit, sie ist Glied in der ganzen Kette der Entwickelung, sie kann also nur Befriedigung für die Interessen gewähren, die ihrer Zeit angemessen sind."[1])

Wenn indessen auch vor allem die Philosophie der gekennzeichneten Abhängigkeit unterworfen ist, so sind doch auch die übrigen Wissenschaften nicht frei von ihr. Solange freilich diese Wissenschaften sich mit der Feststellung der Thatsachen und der gesetzmäfsigen Beziehungen zwischen ihnen beschäftigen, tritt diese Abhängigkeit kaum hervor. Dagegen macht sie sich sofort bemerkbar, sobald es sich um Grundanschauungen, um Gesamtauffassungen handelt. Die Geschichte der Wissenschaften lehrt, dafs selbst die exaktesten unter ihnen in dieser Hinsicht von den Wandlungen gewisser Grundströmungen im geistigen Leben sehr merklich abhängig sind.

2. Ist denn aber mit diesem Zugeständnis der kulturgeschichtlichen Abhängigkeit der Philosophie nicht jedes Streben nach objektiver philosophischer Erkenntnis vollkommen illusorisch gemacht? Wenn die Philosophie über die Ideen ihrer Zeit nicht hinauskann, wenn sie in dem geistigen Gehalt ihrer Zeit einen

---

[1]) Hegel, *Geschichte der Philosophie.* 2. Aufl. I. Bd. S. 59. Vgl. auch seine *„Philosophie des Rechts."* 2. Aufl. S. 18.

Maſsstab für das, was ihr als *notwendig* erscheint, findet, so richtet sie sich in dieser Beziehung nicht nach der einen Wahrheit, nicht nach der allgemeingültigen Logik des Denkens, sondern nach wechselnden kulturgeschichtlichen Erscheinungen. Die Denknotwendigkeit, die in der Philosophie herrscht, wird überall durch Faktoren, die mit dem Denken nichts zu thun haben, wesentlich *mitbestimmt*, und doch erscheint jedem Philosophen dieser Zwang, der von einer der Logik des Denkens gänzlich fernliegenden Seite ausgeübt wird, als echte Notwendigkeit des Denkens. Die geschichtlichen Einflüsse, denen mein Denken unterliegt, treten unter der Maske der logischen Notwendigkeit auf; wie soll es da möglich sein, die wahre logische Notwendigkeit von jener falschen zu unterscheiden? So wird in einer völlig unbestimmbaren Weise die Denknotwendigkeit von einer ihr fremden Macht durchsetzt und gefälscht.

Dazu kommt noch folgende Erwägung. Dürften wir mit Grund annehmen, daſs dieser kulturgeschichtliche Einfluſs auf das philosophische Denken unerheblich sei, so würde dasselbe diese Störung seiner Objektivität ohne allzugroſse Schädigung ertragen können. Allein gerade das Gegenteil hat sich aufgedrängt: wenn der geistige Gesamtzustand einer Zeit die Schranke bildet, über die das Philosophieren nicht hinauskann, so ist damit gesagt, daſs die philosophischen Gedankengebäude nicht etwa nur nebenbei und hie und da, sondern in ihrem zentralen Gefüge von dem Geiste der Zeit und des Volkes aus ihren Charakter erhalten. Würde denn auch die Weise des Philosophierens in den verschiedenen Jahrhunderten und bei verschiedenen Völkern so grundverschieden sein, wenn nicht die Stufe der Entwickelung, die das bestimmte Jahrhundert und das bestimmte Volk einnimmt, tiefdringend und durchgreifend die philosophischen Gedankengänge bestimmte? Woher soll also dem Philosophen die Sicherheit kommen, daſs er dem sachlichen Zuge des Denkens und nicht den rein geschichtlichen Einflüssen seines Zeitalters folge? So scheint die Denknotwendigkeit, die, wenn sie objektiv sein will, natürlich nur eine einzige sein kann, in eine bunte Vielheit von Denknotwendigkeiten auseinanderzufallen, von denen eine jede den anderen gegenüber natürlich nur eine geschichtliche Berechtigung haben würde.

Um nun den Bankrott des philosophischen Denkens als vollständig erscheinen zu lassen, kommt noch die Thatsache hinzu, daſs auch zu einer und derselben Zeit und in demselben Volke so viele einander widersprechende philosophische Richtungen bestehen. Man braucht nur auf die Gegenwart zu blicken: wie verschiedenartige idealistische und realistische, optimistische und pessimistische, teleologische und mechanische, rationalistische und empiristische Richtungen laufen nicht nebeneinander her! Und jede Richtung behauptet, daſs sie sich ausschlieſslich von der Notwendigkeit des Denkens leiten lasse. Es ist dem Mechanisten bei bestem Willen und gründlichstem Denken nicht möglich, die Gedankengänge des Teleologen als logisch notwendig anzuerkennen; und dieser wieder ist von der festen Überzeugung, daſs nur er und nicht der Mechanist die Gebote der logischen Notwendigkeit vollziehe. So scheint das philosophische Denken nicht nur von der Verschiedenheit der Kulturperioden, sondern auch innerhalb derselben Periode von der Verschiedenheit der intellektuellen Anlage des Individuums durchaus abhängig zu sein. Wenn der Anhänger HERBARTS sich auch bei gründlichstem und ehrlichstem Bemühen von der Haltbarkeit der SCHOPENHAUERschen Ideen nicht zu überzeugen vermag, oder wenn dem Positivisten die Gründe KANTS durchaus nicht in den Kopf wollen: so liegt doch der Grund hiervon offenbar in einer ursprünglichen Verschiedenheit der intellektuellen Organisation. Jede dieser Richtungen wird von tüchtigen und scharfen Denkern vertreten: da wäre es doch allzu wohlfeil, die Abweichungen derselben nur auf Unachtsamkeit, Flüchtigkeit und andere vermeidbare Mängel zurückzuführen. So scheint das philosophische Denken nicht nur durch die Beschaffenheit des jeweiligen geistigen Gesamtzustandes der Zeit und des Volkes, sondern auch durch die ursprüngliche, nicht wegzuschaffende Organisation[1]) der individuellen Intelligenz wesentlich bestimmt zu werden. Sollten trotz alledem doch objektive Elemente in den Resultaten des Denkens enthalten sein, so wäre es doch unmöglich, sie aus der Überwucherung durch historische

---

[1]) Es kann hier ganz unentschieden bleiben, ob diese Organisation im Sinne KANTS oder des Darwinismus „ursprünglich" sei.

und individuelle Faktoren auszulesen. Es erhebt sich demnach die dringende Frage, wie die offenbar vorhandene Vielheit von historisch und individuell bedingten Denknotwendigkeiten mit der objektiven Gültigkeit der Denknotwendigkeit als solcher in Einklang zu bringen sei.

Hier kommt die subjektive Grundlage der Gewifsheit des Denkens in der zugespitztesten Form zum Ausdruck. Jede der einander widersprechenden philosophischen Richtungen beruft sich in gleicher Weise auf die Notwendigkeit des Denkens. Dies wäre nicht möglich, wenn die Objektivität des Denkens nicht letzten Endes auf einem subjektiven Glauben beruhte. Es erhebt sich nur die Frage, ob an dieser Thatsache der miteinander unvereinbaren Denknotwendigkeiten, von denen eine jede gleich sehr auf sich pocht, nicht der wahre Sinn der subjektiven Grundlage des Denkens, d. i. die Unmöglichkeit der Objektivität desselben, zum Vorschein komme.

3. So drohend indessen auch die Gefahr, welche die Objektivität des Denkens von der hervorgehobenen Seite aus bedrängt, aussehen mag, so darf doch nicht vergessen werden, dafs auch auf denjenigen Gebieten des Erkennens, wo die gekennzeichnete Gefahr vorhanden ist, sich das Denken mit logischem Zwange geltend macht. Es ist hier dasselbe Denken thätig, dem wir sonst objektive Gültigkeit zuzuschreiben uns berechtigt wissen. Mag sich auch auf diesem Gebiete dem historischen Überblicke die Denknotwendigkeit in verschiedene Formen gespalten zeigen, so drängt sich nichtsdestoweniger jedem einzelnen Forscher gerade seine Art, die Probleme einer Lösung zuzuführen, als denknotwendig, also objektivgültig auf. Wollte ich hier den Denknotwendigkeiten jeden Glauben versagen, so würde ich damit dem Denken überhaupt an seine Wurzel greifen. Es ist ja, wie ich schon sagte, auch hier dasselbe eine Denken vorhanden, auf dessen immanente Notwendigkeit allein ich auch sonst alle Wissenschaft baue. Ich werde also nur sagen dürfen, dafs hier die Denknotwendigkeit fremde Bestandteile in sich enthalte, dafs sie teilweise von der Wahrheit abführe, dafs dessenungeachtet aber ein objektiver Kern in ihr stecke, und dafs sie im ganzen und grofsen der Wahrheit zuführe. Freilich mufs, um so sagen zu können, eine gewisse Bedingung erfüllt sein: es mufs ein

Weg gezeigt werden, der es wenigstens wahrscheinlich macht, dafs die Mehrheit der historischen und individuellen Denknotwendigkeiten der einen gleichen Denknotwendigkeit dienen, die Erreichung der Wahrheit fördern. Erst wenn es sich als baar unmöglich herausstellen sollte, dafs es ein wahrscheinliches Mittel gebe, um die Mehrheit der Denknotwendigkeiten mit dem Streben nach der einen Wahrheit in Einklang zu setzen, würde es gerechtfertigt sein, in der Philosophie der Denknotwendigkeit den Glauben zu entziehen und alle Versuche philosophischen Erkennens mit Resignation aufzugeben.

Der gesuchte Einklang läfst sich nun in der That herstellen. Wer die Entwickelung der Philosophie mit unbefangenem Verständnis überblickt, wird finden, dafs durch die Menge der historisch und individuell bedingten Denknotwendigkeiten hindurch doch ein deutlicher Fortschritt des Erkennens geht. So sehr ein jeder Philosoph sich auf seine eigene Denknotwendigkeit steift, so ist es doch kein zusammenhangsloses Aggregat, kein „unordentlicher Haufe von Meinungen", was uns in der Geschichte der Philosophie entgegentritt; sondern bei aller Zersplitterung der Denknotwendigkeit läfst sich doch nicht nur in der Aufklärung und Zuschärfung der Probleme, sondern auch in der Art, sie zu lösen, ein im ganzen unaufhaltsamer Fortschritt bestimmt verfolgen. Die Lösungsmöglichkeiten wurden successive in immer vollständigerer Anzahl und in immer beweglicherer und kritischerer Weise erwogen, und auch die Anzahl von Betrachtungsweisen und Resultaten, die als gesichert und bleibend betrachtet werden können, ist immer gröfser geworden. Gerade die anerkanntermafsen bedeutenden Darsteller der Geschichte der Philosophie weisen in ihr ein fortschreitend richtigeres, angemesseneres Vorgehen des menschlichen Erkennens und einen wenn auch langsam wachsenden Gewinn an Wahrheitsgehalt auf (vgl. S. 449).

Es fragt sich nun weiter, wie es möglich sei, dafs sich aus den einander widersprechenden Denknotwendigkeiten ein fortschreitender Erkenntnisgewinn herstellen könne. Hierbei drängt sich besonders folgende Wahrnehmung auf. Wenn man von einem weitumfassenden Höhepunkte aus die Entwickelung der Philosophie überblickt, so nehmen diejenigen philosophischen Richtungen, die zunächst als gänzlich verkehrt erscheinen, den

Charakter von Einseitigkeiten an, die dem fortschreitenden Erkennen förderlich, ja unentbehrlich sind; und es befestigt sich in uns immer mehr die Überzeugung, dafs das menschliche Erkennen sich nur durch Einseitigkeiten, Überspannungen und Extreme hindurch der Wahrheit anzunähern vermöge. Die einseitigen Standpunkte, die die übrigen berechtigten Momente der Wahrheit verkennen und in ihrer Isoliertheit die ganze Wahrheit zu sein beanspruchen, sind die unentbehrlichen Triebkräfte der Entwickelung des philosophischen Erkennens.

Je mehr man sich in die Entwickelung der Philosophie vertieft, um so mehr überzeugt man sich davon, dafs die Wahrheit sich mit fortschreitendem Erkennen immer vielseitiger und verwickelter zeigt, einen immer gröfseren Reichtum von Unterschieden und Gegensätzen in sich umfafst und bindet. Nun liegt es gänzlich aufserhalb des menschlichen Vermögens, dafs eine neue Seite der Erkenntnis sofort, nachdem sie ausgesprochen wurde, auch schon in der gehörig ermäfsigten Weise, mit voller Gerechtigkeit gegen die übrigen Momente, in das Ganze eingegliedert werde. Soll vielmehr der neue Gedanke in die gehörige Vermittelung und Verkettung mit den übrigen berechtigten Momenten treten, so mufs er zunächst für sich ausgebildet werden. Man mufs zunächst erfahren, was sich mit ihm allein ausrichten lasse, wie sich die Wahrheit von seiner abgesonderten Geltung aus, bei Verkennung der anderen berechtigten Seiten, gestalten würde. Nur durch dieses konsequente Ausdenken des Gedankens erfährt man, was man an ihm besitzt, welche Bedeutung und Tragweite ihm innewohnt. Erst jetzt, nach dieser extremen, erschöpfenden Durchführung des abgetrennten Gedankens, ist es möglich, ihn so zu ermäfsigen und umzuprägen, dafs er ein wohleingegliedertes Moment des Ganzen bilde. Bedenkt man nun noch, dafs jenes erschöpfende Vereinseitigen des neuen Gedankens nur dann geleistet werden kann, wenn es jemand mit voller Überzeugung von der Wahrheit dieser Einseitigkeit durchführt und so sein Erkennen mit ihr identifiziert, so erscheinen in der That die einseitigen Standpunkte als unentbehrliche Durchgangspunkte in der Entwickelung der menschlichen Erkenntnis.

Jetzt wird sich der Fortschritt des philosophischen Erkennens, der sich durch die historisch und individuell bedingten

Erkenntnisnotwendigkeiten hindurch vollzieht, noch bestimmter bezeichnen lassen. Ist die Entwickelung der Wahrheit durch das Auftreten neuer Einseitigkeiten bereichert worden, so kommt dann die Zeit, wo Standpunkte ins Leben treten können, welche das erworbene Neue in den bisherigen Wahrheitsgehalt einordnen. Überall lehrt uns die Geschichte der Philosophie, daſs die einseitigen, abstrakten Systeme durch vermittelnde, konkrete Systeme ergänzt werden. Es sind dies die Systeme der Reife, die Systeme des den bisher errungenen Wahrheitsgehalt überschauenden und einheitlich zusammenordnenden Denkens. An Stelle jener kahlen Konsequenz, jener Verständnislosigkeit gegenüber den gleichfalls berechtigten Prinzipien tritt hier die allseitig gerecht werdende Synthese, der Reichtum der verständnisvollen Versöhnung. — Auch dieses hier angedeutete Schema der Entwickelung der Philosophie hat HEGEL, wenn auch mit unhaltbarer methodischer Zuspitzung und in Verquickung mit einer teilweise gleichfalls unhaltbaren Metaphysik, zuerst aufgestellt und durchgeführt.

4. Wer mit dieser Überzeugung die Entwickelung des philosophischen Erkennens betrachtet, hat hiermit jenen vorhin (S. 480) geforderten Einklang zwischen der objektivgültigen Denknotwendigkeit und ihren historisch und individuell bedingten Gestaltungen gefunden. Jetzt sind diese wechselnden, einander widersprechenden Denknotwendigkeiten nicht mehr fremde, alogische Mächte, die ganz anderen Interessen als denen der Wahrheitsforschung folgen und höchstens zufällig mit diesen übereinstimmen: sondern die historischen und individuellen Verschiedenheiten der Denknotwendigkeit dienen dem Streben nach Erkenntnis, fördern das immer umfassendere und tiefere Hervortreten der Wahrheit, sind gleichsam die Organe, deren sich die eine echte Denknotwendigkeit bedient, um sich durch sie immer reiner hervorzutreiben. Das Denken, vor allem das philosophische, stellt sich uns jetzt unter dem Gesichtspunkt der geschichtlichen Entwickelung dar; es tritt nicht mit einem Schlage fertig in die Welt, sondern es bedarf zu seiner Verwirklichung einer langen Reihe mannigfaltiger Stufen und Übergänge; und die verschiedenen Denknotwendigkeiten, wie sie sowohl in verschiedenen Kulturperioden, als auch während einer und derselben Periode auftreten, bilden eben die Stufen und Übergänge, in denen sich das Denken

immer mehr der einen logischen Notwendigkeit entgegen entwickelt.

Jetzt ist gröfsere Klarheit in der Lage des Denkens überhaupt eingetreten. In dem ersten Paragraphen dieses Kapitels konstatierte ich die Abhängigkeit des philosophischen Erkennens von dem wechselnden Kulturgehalt in verschiedenen Zeiten und Völkern. Der zweite Paragraph fügte sodann hinzu, dafs auch zu *derselben Zeit die Denknotwendigkeit in philosophischen Dingen* eine sehr verschiedene sei. Es ergab sich sonach an Stelle der einen objektivgültigen Denknotwendigkeit eine unbestimmte Vielheit von nur scheinbar objektivgültigen Denknotwendigkeiten, die teils durch die wechselnden Kulturstufen, teils durch individuelle Verschiedenheiten der intellektuellen Organisation hervorgerufen zu sein schienen. Es hatte also den Anschein, als ob aufser der geschichtlichen Abhängigkeit des philosophischen Erkennens noch eine Abhängigkeit desselben von wechselnden individuellen Anlagen anzunehmen sei. Jetzt verschwindet dieser Schein, indem sich auch die Abhängigkeit des Erkennens von der individuellen Verschiedenheit der Organisation des Denkens in eine geschichtliche Abhängigkeit auflöste. Denn auch von denjenigen einander widersprechenden Denknotwendigkeiten, die zugleich auftreten, gilt *das oben Behauptete: dafs nämlich auch* in ihnen sich der Fortschritt des Erkennens verwirklicht. Gehört einmal zum philosophischen Erkennen das geschichtliche Auseinandergehen in eine Mannigfaltigkeit prinzipiell verschiedener Standpunkte, so ist damit nicht nur eine zeitliche Aufeinanderfolge, sondern auch ein vielgestaltiges Nebeneinanderbestehen von verschiedenen Standpunkten als notwendig erklärt. Ja gerade in der Reibung der zu gleicher Zeit vorhandenen Denknotwendigkeiten liegt eine bedeutsame Förderung der philosophischen Entwickelung. Es handelt also dieses Kapitel, wie schon die Überschrift angibt, in der That nur von derjenigen Abhängigkeit des Denkens, die in der Notwendigkeit seiner geschichtlichen Entwickelung liegt.

Auch die Entwickelung der Philosophie gehorcht also der einen gleichen Denknotwendigkeit. Freilich gelangt diese nie zur vollkommenen Verwirklichung. So *umfassend und* vermittelt, so gründlich und tief auch die philosophische Wahrheit erfafst sein mag, so zeigt es sich doch immer nur zu bald, dafs auch

hier der Tribut des Menschlichen in fundamentalen Schwierigkeiten und Mängeln zum Vorschein kommt. Und wir haben allen Grund, zu glauben, daſs es sich immer so verhalten werde. D. h. die volle, echte Denknotwendigkeit in philosophischen Dingen wird, trotz aller fortschreitenden Annäherung an sie, wohl immer ein unerreichbares Ideal bleiben. Jetzt darf ich also so sagen: die eine, gleiche, aber stets ideal bleibende Denknotwendigkeit verwirklicht sich in einer unabsehbaren Reihe geschichtlicher Denknotwendigkeiten, von denen eine jede teil an jener idealen Denknotwendigkeit hat, nur jede in andern Grade und von andrer Seite. Die eine ideale Denknotwendigkeit breitet sich also in eine vielgestaltige Fülle relativer Denknotwendigkeiten aus, gieſst ihren Reichtum in sie und macht sie so zu Gliedern des ins Endlose wachsenden Reiches der Wahrheit. Keine dieser relativen Denknotwendigkeiten ist überflüssig, jede stellt ein notwendiges Glied in der werdenden Wahrheit dar, jede nähert sich der idealen Denknotwendigkeit von dieser oder jener Seite, jede darf sich rühmen, teil an der einen Wahrheit zu haben. — Natürlich gilt dies nicht von jeder beliebigen Zusammenstellung philosophischer Einfälle, sondern nur von den typischen, bedeutsamen Standpunkten und Systemen. Welche dahin zu rechnen seien, muſs natürlich von Fall zu Fall entschieden werden.

Auch hier ist Hegel als derjenige Philosoph hervorzuheben, der diese Betrachtungsweise mit der ganzen kernigen Wucht seines Tiefblicks in den Vordergrund gestellt hat. Er tritt an die Geschichte der Philosophie mit dem Glauben heran, daſs die Mannigfaltigkeit der Standpunkte „zur Existenz der Wissenschaft der Philosophie notwendig ist", und daſs dasjenige, was sich in ihnen auseinanderlegt, die Idee selber ist. „Es sind die Bestimmungen der ursprünglichen Idee, die zusammen das Bild des Ganzen ausmachen. Jedes System ist in einer Bestimmung; doch muſs das Schicksal dieser Bestimmungen eintreten, welches eben dies ist, daſs sie zusammengefaſst und zu Momenten herabgesetzt werden." Unter diesem Gesichtspunkt findet er, daſs es in der Geschichte der Philosophie vernünftig zugehe, daſs sie den Tempel der selbstbewuſsten Vernunft darstelle. [1]) Ich glaube, im Vorigen

[1]) Hegel, *Geschichte der Philosophie.* 2. Aufl. I. Bd. S. 31 f. 48 f.

den Kern dieser und ähnlicher Auseinandersetzungen HEGELS auf seine erkenntnistheoretisch haltbare Form gebracht zu haben.

Wenn man den jetzt gewonnenen Standpunkt tiefer verfolgen wollte, so würde man zu einer teleologischen Ansicht von der geschichtlichen Entwickelung des Denkens gelangen. Einerseits steht fest, dafs die verschiedenen prinzipiellen Richtungen der Philosophie durch geschichtliche Bewegungen und Strömungen wesentlich bestimmt sind, und dafs sich diese geschichtlichen Mächte nach ganz anderen Mafsstäben als nach der logischen Notwendigkeit richten. Anderseits aber steht uns gleichfalls fest, dafs diese geschichtlich bestimmten Standpunkte und Denkweisen doch der logischen Notwendigkeit dienen, ja geradezu die fortschreitende Verwirklichung derselben darstellen. Diese beiden Seiten werden sich wohl nur durch die Annahme vereinigen lassen, dafs die geschichtlichen Mächte mit ihren realen Wurzeln und Kräften dennoch von der Tiefe aus unbewufst auf Übereinstimmung mit den Bedürfnissen und Zwecken des Denkens und der Wahrheit angelegt sind. So eröffnet sich der Ausblick auf eine Auffassung, wonach die verschiedenen Sphären des geistigen Lebens und Ringens ursprünglich füreinander bestimmt, nach der Idee eines harmonischen Ganzen angelegt sind. Auf diese Weise hilft eine jede dieser Sphären, trotzdem sie sich in ihrem bewufsten Streben nur nach ihren besonderen und eigentümlichen Gesetzen und Mafsstäben richtet, dennoch in Wirklichkeit die Zwecke der übrigen fördern. Wenn diese ursprünglich teleologische Beziehung fehlte, so wäre nicht einzusehen, wie die geschichtlichen Mächte, indem sie auf das philosophische Denken einwirkten und es bestimmten, statt einer blofsen Verunreinigung desselben durch religiöse, künstlerische, politische und andere Motive, sogar eine wesentliche Förderung desselben zur Folge haben könnten. — So wird der teleologische Ausblick, der sich uns am Schlusse des vorigen Kapitels in einer ähnlichen Beziehung ergeben hat, hier wesentlich verstärkt.

Erst jetzt läfst sich die Ungewifsheit, die aus der geschichtlichen Entwickelung des philosophischen Denkens entspringt, genau bezeichnen. Die Ungewifsheit, die ich zu Anfang dieses Kapitels als Resultat der geschichtlichen Abhängigkeit des Denkens hinstellte, wird durch die soeben aufgestellten Gesichtspunkte,

wonach die geschichtlichen Denknotwendigkeiten Glieder der einen idealen Denknotwendigkeit sind, nicht beseitigt; wohl aber hat sie dadurch ihren drohenden Charakter, den der zweite Paragraph entwickelte, verloren. Jeder Philosoph wird sich sonach sagen müssen, dafs gar manches von dem, was er für logisch erwiesen und für einen bleibenden Wahrheitsgewinn hält, aus den geschichtlichen Schranken stammt, in denen er nun einmal steht, und dafs es daher, wenn es der absoluten Wahrheit eingeordnet werden sollte, in mannigfaltiger Weise teils eingeschränkt, teils gesteigert, teils in andern Zusammenhang gebracht, kurz umgestaltet werden müfste. So sehr er aber auch seine Siegesgewifsheit durch diese und ähnliche Gedanken dämpfen wird, so darf und soll er sich doch anderseits durch den Glauben ermutigen, dafs bei gründlichem Denken, und wenn er sich mit den grofsen, mustergültigen Philosophen in geschichtlicher Kontinuität erhält, er ohne Zweifel an der einen Wahrheit teil hat, sich auf dem Wege zu ihr befindet, mit ihr in lebendigem Zusammenhange steht. Besonders in Stunden wissenschaftlichen Kleinmuts wird er sich diesen tröstenden Gedanken vorhalten. Mag ich auch — so wird er sich sagen — noch so sehr in der Irre gehen, mag mein Wissen noch so sehr Stückwerk sein, müfste auch all meine Philosophie vor der Sonne der Wahrheit, wenn ich sie erschauen könnte, erbleichen, so darf ich doch des Glaubens leben, dafs all meinem Irren ein Kern von Wahrheit innewohnt, dafs durch all meine Einseitigkeiten der Geist der Wahrheit geht und sich durch sie vollbringt, und dafs meine Philosophie ein wenn auch bescheidener Beitrag zu immer gröfserer und allseitigerer Annäherung an die Wahrheit ist.

Was ich hier von der Philosophie dargelegt habe, gilt auch, freilich nur in weit geringerem Grade, von den übrigen Wissenschaften, besonders soweit es sich um deren Grundanschauungen handelt (S. 476). Auch die anderen Wissenschaften bedürfen der geschichtlichen Entwickelung und nehmen ihren Weg durch heilsame Einseitigkeiten zu immer vermittelteren Standpunkten hindurch. Und so wird bis zu einem gewissen Grade auch der empirische Forscher seine Erkenntniszuversicht durch ähnliche Gedanken zu ermäfsigen haben und anderseits seine Zweifel an der Fruchtbarkeit seines Strebens durch ähnlich-

Gedanken verscheuchen können. Freilich müfste dabei manches von dem oben Erörterten, wegen der doch sehr abweichenden Beschaffenheit des nichtphilosophischen Erkennens, stark modifiziert werden. Doch würde ein Eingehen hierauf allzusehr ins Spezielle führen.

5. Hiermit ist die Theorie der Ungewifsheit, soweit sie in dem grundlegenden Teil der Erkenntnistheorie behandelt werden kann, zu Ende geführt. Vielleicht sind hier noch einige Worte über den Irrtum am Platz.

Es liegt in der Natur der Sache, dafs diejenigen Wissensgebiete, auf denen die Ungewifsheit einen hohen Grad erreicht, ganz besonders fruchtbar für die Entstehung des Irrtums sind. Wo das Erkennen seine Entscheidungen nur mit einer erheblich geschwächten Sicherheit geben kann, da wird es auch begreiflicherweise öfter in Verirrungen und Verkehrtheiten fallen. Ist ein Beweis schlechtweg zwingend, so ist es dem normalen Denken kaum möglich, sich seiner überzeugenden Kraft zu entziehen; besonders da dann auch das Gegenteil sich mit schlechtweg zwingender Kraft als absurd bekunden wird. Wo man dagegen den Verirrungen nicht mit rundweg schlagenden Gründen entgegentreten kann, dort stellen sich Irrtümer in gröfserer Zahl ein, breiten sich weit mehr aus und halten sich länger. So sind denn auch thatsächlich die Mathematik, Mechanik, Logik nicht so voll von Irrtümern wie die Psychologie u. dgl.

Freilich wird der Irrtum durch die verschiedenen Formen der Ungewifsheit nicht geradezu hervorgerufen; sie bilden für ihn nur eine begünstigende Bedingung. Die Ursachen liegen ganz anderswo: in Unachtsamkeit, Flüchtigkeit, Trägheit, in Mangel an Schärfe oder an Umsicht u. s. w. Durch diese Ursachen können Irrtümer auch da entstehen, wo das Erkennen keinen besonders hohen Grad von Ungewifsheit hat.

Den Irrtum zu erklären, ist nur unter zwei Voraussetzungen möglich. Erstlich mufs zugestanden sein, dafs das Erkennen seiner Forderung nach, also ideell, über das subjektive Bewufstsein hinausgeht, dafs wir im Denken ein Transsubjektives bezeichnen und treffen wollen. Wo, wie bei den Positivisten und den extremen Vertretern des subjektiven Idealismus, die transsubjektive Gültigkeit des Denkens geleugnet wird, da kann es

nur Irrtum in dem Sinne eines irrigen Konstatierens der Bewufstseinsthatsachen geben. Denn jeder Erkenntnisakt kann konsequenterweise hier nur seinen eigenen subjektiven Inhalt bedeuten. Täuscht er sich über denselben, dann ist eine Bewufstseinsthatsache falsch konstatiert; in jeder andern Hinsicht dagegen ist Irrtum ausgeschlossen. Sage ich z. B., dafs ich A und B als kausal verknüpft denke, so kann auf diesem Standpunkt dieser Satz nur bedeuten, dafs ich in meinem Bewufstsein die Vorstellung habe, dafs A und B ursächlich verbunden sind. Da ich mich nun darin, dafs ich diese Vorstellung wirklich habe, kaum irren werde, so ist von dem angeführten Satze jeder Irrtum vollkommen ausgeschlossen. Und dasselbe liefse sich von jedem beliebigen Urteile zeigen. Es ist daher kein Wunder, wenn Vertreter dieses Standpunktes sich mit der Frage abquälen, wie der Irrtum prinzipiell möglich sei, und wenn sie in dieser für die richtige Auffassung so einfachen Sache die wunderlichsten, gezwungensten Mittel und Wege ergreifen.[1])

Zweitens darf aber auch nicht die einfache Identität von Subjektivem und Transsubjektivem, von Denken und absolutem Sein behauptet werden; sondern es mufs die Auffassung bestehen, dafs im Denken Subjektives und Objektives in verwickelter Weise durcheinanderläuft. Nur wer das menschliche Denken als eine schrankenvolle, subjektiv durchsetzte, von dem Objektiven getrennte und doch nach ihm strebende Thätigkeit auffafst, kann den Irrtum verstehen. Daher ist der Irrtum für Hegel ebenso unerklärlich, wie er es für die subjektiven Idealisten war. Ist das Denken mit dem Wesen der Welt identisch, so ist jeder Denkakt wahr; nur aus dem umgekehrten Grunde wie dort. Wie Hegel aus seinen Prinzipien überhaupt die zufälligen, endlichen Abweichungen von der Idee nicht zu rechtfertigen vermag, so auch nicht den Irrtum.[2])

Wer dagegen der hier vertretenen Auffassung zustimmt, für den ist es kaum nötig, die Möglichkeit des Irrtums zu einer

---

[1]) Z. B. Schuppe, *Erkenntnistheoretische Logik.* S 113 ff.

[2]) Ähnlich verhält es sich bei Spinoza. Wenn er die falschen Vorstellungen auf ein quantitatives Zuwenig (auf privatio oder defectus) zurückführt und als „verstümmelte" Vorstellungen bezeichnet (*Ethik* II, propos. 35 f. und sonst), so kommt diese Künstelei gleichfalls daher, weil er Denken und Ausdehnung einander gänzlich parallellaufen läfst.

besonderen Frage zu machen. Bezieht sich das denkende Erkennen überall auf das Transsubjektive, und ist anderseits dieses Sichbeziehen auf das Transsubjektive doch nur ein subjektiv beschränktes Postulieren desselben, so ist damit im weitesten Spielraume die Möglichkeit gegeben, dafs das Denken sich von dem Transsubjektiven trenne und seine eigenen schweifenden Bahnen gehe. Ein Denken, das, unabänderlich eingeschlossen im subjektiven Bewufstsein, das Transsubjektive nur fordert, ist eo ipso dem Irren im weitesten Sinne ausgesetzt.

ACHTER ABSCHNITT.

SCHLUSSBETRACHTUNGEN.

Erstes Kapitel.

Die Frage nach der Apriorität der Denkfunktionen.

1. Ich habe die Frage nach der Apriorität der Denkfunktionen bis jetzt absichtlich beiseite gelassen, wiewohl sie sich oft genug nahegelegt hat. Es ist mit der Erörterung dieser Frage ein Hinübergreifen ins psychologische Gebiet unvermeidlich verbunden, und dies eben sollte, solange das erkenntnistheoretische Erwägen noch in vollem Flusse war, möglichst vermieden werden. Jetzt dagegen, wo die erkenntnistheoretische Betrachtung des empirisch-logischen Verfahrens, soweit sie überhaupt in dem allgemeinsten Teile der Erkenntnistheorie gepflogen werden kann, zum Abschlufs gebracht ist, empfiehlt es sich, die erkenntnistheoretische Unabhängigkeit des Denkens von der Erfahrung, also, wenn man will, den erkenntnistheoretischen Apriorismus, zum psychologischen Apriorismus zu ergänzen.

Bis jetzt steht uns fest, dafs die Funktionen, die dem Denken eigentümlich sind, nicht durch die reine Erfahrung gegeben werden. Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit, Allgemeinheit, Kontinuität, Kausalität, Gesetzmäfsigkeit — dies sind Bewufstseinsinhalte, die das Denken in der reinen Erfahrung nicht auffindet, sondern die es vielmehr zu ihr hinzupostuliert. Das Denken vermag sonach diejenigen Bewufstseinsinhalte, die seine eigentümliche Leistung bezeichnen, nicht der reinen Erfahrung zu entnehmen, nicht aus ihr abzulesen. M. a. W.: die Erkenntnisfunktion, die dem Denken eigentümlich ist, wird in ihm nicht durch die blofse Erfahrung zustandegebracht, sondern kommt ihm abgesehen und unabhängig von der Erfahrung zu. Das Denken gewinnt die Erkenntnis von Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit u. s. w. nicht aus

dem einfach Gegebenen, sondern bringt sie von sich aus dazu. Dieses uns feststehende Ergebnis wurde rein im Interesse der Erkenntnistheorie gewonnen. Die Selbstbesinnung auf die Bedeutung, welche das logische Prinzip für das Erkennen besitzt, führte geradeswegs daraufhin.

Es versteht sich von selbst, dafs diese erkenntnistheoretische Einsicht zugleich psychologische Bedeutung hat (vgl. S. 197). Es ist in den rekapitulierten Sätzen ein gewisser Thatbestand des Bewufstseins ausgesprochen, den die Psychologie ohne weiteres anerkennen mufs. Und zwar ist dieser Thatbestand von der gröfsten Wichtigkeit für die Beantwortung der Frage nach der Apriorität der Denkfunktionen. Ich behaupte durchaus nicht, dafs die Aprioritätsfrage mit jenen erkenntnistheoretischen Sätzen entschieden sei. Wohl aber ist der Entscheidung darüber durch dieselben wesentlich vorgearbeitet, ja, wie wir sehen werden, mehr als die Hälfte der Entscheidung gegeben. Ich hebe dies besonders gegenüber der häufig gehörten Äufserung hervor, dafs die erkenntnistheoretischen Aufstellungen über das Verhältnis von Denken und Erfahrung für die Aprioritätsfrage der Psychologie völlig belanglos seien, da es sich dabei um zwei Gebiete handle, die miteinander nichts zu thun haben.

Wenn ich das erkenntnistheoretische und das psychologische Apriori einander gegenüberstelle, so wird sich ihr Unterschied folgendermafsen formulieren lassen.[1] Unter jenem ist die unbezweifelbare Thatsache zu verstehen, dafs die eigentümlichen Funktionen des Denkens nicht durch die Erfahrung gegeben sind: also dafs das Denken Leistungen vollzieht, zu denen es die Erfahrung als solche nicht berechtigt, deren es unter blofser Zugrundelegung der Erfahrung niemals fähig wäre. Dagegen will die psychologische Apriorität mehr besagen; sie hat den Sinn, dafs die Funktionen des Denkens aus der Erfahrung überhaupt nicht entsprungen sein können, dafs es neben der Erfahrung besondere und ursprüngliche Funktionen gibt, deren Inbegriff man eben als Denken bezeichnet. Jene erstere Apriorität behauptet lediglich ein im Bewufstsein vorliegendes Verhältnis: betrachtet

[1] Ich führe hiermit genauer aus, was ich schon S. 243 f. zum Zwecke der Orientierung angedeutet habe.

man das Verhältnis zwischen Denken und Erfahrung, wie es sich bewufster Weise vollzieht, so sind die Denkfunktionen der Erfahrung gegenüber etwas Neues. So sehr auch das Denken sein Bewufstsein verschärfen mag, es kann in dem Erfahrungsbereiche den Inhalt seiner Funktionen nicht entdecken. Stellt man gegenüber, wie die Erfahrung und wie das Denken sich innerhalb des Bewufstseins zeigen, so enthält jene nicht die Eigentümlichkeiten, in denen das Denken besteht. Dagegen geht die Behauptung der psychologischen Apriorität über das im Bewufstsein Vorliegende hinaus. Sie leugnet, dafs überhaupt die Denkfunktionen in dem, was nicht Denken ist, ihren Ursprung haben können. Nicht nur vor den Augen des Bewufstseins, sondern auch abgesehen von dem, was im Bewufstsein vorliegt und vorgeht, soll es unmöglich sein, dafs die Leistungen des Denkens aus der Erfahrung stammen. — Wie die Geschichte der Lehre von der Apriorität ergibt, kommen für den Versuch, die Denkfunktionen aus der Erfahrung herzuleiten, vorzüglich die Empfindungen und Wahrnehmungen in Betracht. Sind nach der Ansicht der Leugner der psychologischen Apriorität vielleicht auch Lust- und Unlustgefühle und die Reproduktionsvorgänge dabei wirksam, so wird doch in den Empfindungen und Wahrnehmungen die letzte und weitaus mafsgebende Quelle der Denkfunktionen gesehen. Es läfst sich daher der Sinn der psychologischen Apriorität auch so ausdrücken, dafs die Empfindungen und Wahrnehmungen weder allein, noch mit Unterstützung von Lust- und Unlustgefühl und Reproduktion die Funktionen des Denkens irgendwie aus sich hervorgehen lassen können.

Soll daher das Plus, das in der psychologischen Apriorität im Vergleiche zur erkenntnistheoretischen liegt, genau bezeichnet werden, so kann es nur darin bestehen, dafs die Denkfunktionen auch nicht auf unbewufstem Wege aus den Empfindungen und Wahrnehmungen entspringen können. Die Unmöglichkeit dieses Ursprunges für das Bewufstsein hatte schon die erkenntnistheoretische Apriorität ausgesprochen; nun kommt noch dies dazu, dafs auch nicht hinter dem Bewufstsein, in einer dem Bewufstsein verborgen bleibenden Weise, die Entwickelung der Denkfunktionen aus den Empfindungen und Wahrnehmungen stattfinden könne. Erst wenn auch dies letztere bewiesen ist, dürfen

die Denkfunktionen mit vollem Rechte als selbständige, ursprüngliche Funktionen gegenüber allem Psychischen, was nicht Denken ist, hingestellt werden. Es wäre ja möglich, daſs sich dem Bewuſstsein der wahre Ursprung des Denkens verhüllte; es wäre möglich, daſs, wiewohl sich in dem gesamten Erfahrungsstoff nichts von dem Inhalt der Denkfunktionen entdecken läſst, dennoch derselbe sich hinter dem Bewuſstsein derart umgestaltete und weiterentwickelte, daſs die Denkfunktionen dabei als Resultat herauskämen, das sich nun dem Bewuſstsein als etwas Fertiges darstellen würde. In diesem Falle würde der erkenntnistheoretische Apriorismus nach wie vor recht behalten; auf die Frage, woher wir die Begriffe von Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit u. dgl. haben, würde nach wie vor die Antwort lauten, daſs sie nicht aus der Erfahrung zu erkennen seien. Dennoch aber würde in diesem Falle alles, was das Denken gegenüber der Erfahrung als Plus aufzuweisen hat, insgeheim aus dieser stammen. Die Begriffe, die das Erkennen niemals aus der Erfahrung gewinnen könnte, würden sich dennoch in Wahrheit auf dem Umwege des Unbewuſsten aus der Erfahrung entwickelt haben.

Es wird nicht schwer sein, diese Ansicht als unhaltbar zu erweisen. Und zwar wird dabei der Umstand von gröſstem Nutzen sein, daſs die erkenntnistheoretische Apriorität uns bereits feststeht. Es ist damit sogar die Hauptsache geleistet, und es wird nur einiger hinzutretender Erwägungen bedürfen, um die erkenntnistheoretische Apriorität durch Ablehnung jenes Ausweges zur psychologischen Apriorität zu erhöhen. Es haben sonach weder diejenigen recht, welche mit der erkenntnistheoretischen Selbständigkeit des Denkens gegenüber der Erfahrung eo ipso auch schon seine psychologische Selbständigkeit als erwiesen erachten; noch aber auch diejenigen, welche da meinen, daſs die Behauptung der erkenntnistheoretischen Apriorität keinerlei Konsequenz für die Bejahung der Frage nach der psychologischen Apriorität nach sich ziehe.[1])

---

[1]) Der Unterschied der erkenntnistheoretischen Behauptung des Apriori von der psychologischen Annahme gewisser angeborener Anlagen oder Einrichtungen ist gerade in neuester Zeit oft eingeschärft worden, so z. B. von RIEHL (*Kritizismus.* I. Bd. S. 303 ff.), von HERMANN COHEN (*Kants Theorie der Erfahrung.* Berlin 1871. S. 88 ff.) und anderen. Nur wird gerade im

2. Gemäfs der erkenntnistheoretischen Apriorität steht uns fest, dafs alles, was die Erfahrung darbietet, nichts von Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit, Kausalität u. s. w. enthält. Sollten nun trotzdem diese Denkfunktionen irgendwie aus der blofsen Erfahrung entspringen, so könnte dies nur in unbewufster Weise vor sich gehen; und zwar könnte dabei nur das Unbewufst-Psychische oder das Physiologische in Betracht kommen. Was das erstere betrifft, so müfste man sich die Sache so denken, dafs die Empfindungen, Wahrnehmungen u. dgl. durch gewisse Prozesse im Unbewufst-Psychischen so umgestaltet würden, dafs daraus jene Gedanken entsprängen. Nun läfst sich aber durchaus nicht einsehen, wie sich aus den Empfindungen, Wahrnehmungen u. dgl. im Unbewufst-Psychischen Verknüpfungsweisen hervorbilden sollten, zu denen in ihnen auch nicht eine Spur von Anlage und Richtung vorhanden ist. Ist einmal festgestellt, dafs jene Verknüpfungsweisen etwas schlechterdings Andres und Neues gegenüber dem Erfahrungsstoffe sind, so ist auch nicht einzusehen, wie sich hinter dem Bewufstsein plötzlich dieses Neue daraus entwickeln sollte. Ich mag mir die Empfindungen, Wahrnehmungen u. dgl. oder vielmehr das ihnen im Unbewufsten Entsprechende noch so sehr verfeinert, noch so innig associiert oder durcheinander geschüttelt denken, so komme ich dadurch doch nie über das Viele, Vereinzelte, Gesetzlose hinaus. Das blofse Aggregat bleibt nun einmal Aggregat, sowohl im Bewufstsein, als auch im Unbewufsten, wenn nicht jene Verknüpfungsweisen als etwas prinzipiell Neues hinzutreten.

Der unglücklichste, schlechteste Ausweg würde nun darin bestehen, wenn dem Physiologischen die Leistung zugemutet würde, aus dem Wahrnehmungsaggregate jene Verknüpfungsweisen herauszuentwickeln. Nur ein gänzlich unkritisches Denken kann im Ernste glauben, dafs irgendwelche Lageveränderungen der Gehirnmoleküle aus den Empfindungen und Wahrnehmungen die Gedanken der Notwendigkeit u. s. w. entstehen lassen können.

den genannten beiden Darstellungen die Kluft zwischen dem Erkenntnistheoretischen und Psychologischen übertrieben. Es wird verkannt, dafs in der Feststellung der erkenntnistheoretischen Unabhängigkeit des Denkens von der Erfahrung der wichtigste Schritt zu der Annahme der psychologischen Ursprünglichkeit besteht.

Schon die Bewufstseinseinheit überhaupt ist eine Leistung, die toto coelo von allen Verschiebungen und Beziehungen der Gehirnmoleküle verschieden ist. Wie soll es denn auch das räumliche Auseinander zu einer ideellen Einheit bringen? Nur die roheste Reflexion kann sich vorstellen, dafs mit gewissen Verhältnissen räumlich getrennter Moleküle schon eine innerliche, bewufste Einheit derselben gegeben sei. Die Bewufstseinseinheit ist für die Gehirnmoleküle so unerreichbar, wie für die gedruckten Buchstaben, den Sinn des Gedichtes, das aus ihnen zusammengesetzt ist, zu verstehen. Ist es nun schon absurd, von den Gehirnmolekülen die Leistung der Bewufstseinseinheit überhaupt zu verlangen, so gilt dies in noch weit höherem Grade in bezug auf die Verknüpfungsweisen des Denkens. Denn diese stellen die intensivste, schärfste, gesteigertste Bewufstseinseinheit dar.[1])

Es wäre auch ganz vergeblich, die Übung und Gewohnheit oder den darwinistischen Grundsatz einer durch Generationen hindurch mit Hilfe der Vererbung sich vollziehenden Summierung kleiner und kleinster psychischer Abweichungen und Steigerungen in der Absicht heranzuziehen, damit dadurch die psychologische Apriorität überflüssig gemacht werde. Steht einmal fest, dafs in dem gesamten Erfahrungsmaterial überhaupt eine gewisse Verknüpfungsweise, z. B. die der Notwendigkeit, schlechterdings nicht vorkommt, so ist natürlich auch nicht die Wiederholung und Einübung gewisser Erfahrungen im stande, jene Verknüpfungsweise darin zu erzeugen. Vermag ich zwischen den Wahrnehmungen A und B das Verhältnis der Notwendigkeit nicht zu entdecken, so wird dies auch durch millionenfache Wiederholung derselben nicht möglich werden. Auch wenn sie sich noch so oft wiederholt haben, mufs der Gedanke der Notwendigkeit als etwas prinzipiell Neues zu ihnen hinzutreten. Besteht zwischen zwei Potenzen ein prinzipieller, qualitativer Unterschied, so kann durch die blofse Wiederholung und Summierung der einen nicht schon ohne weiteres

---

[1]) Es ist kaum verständlich, wie sogar F. A. Lange in der „*Geschichte des Materialismus*“ (3. Aufl. Iserlohn 1877. II. Bd. S. 44) schreiben kann: „Vielleicht läfst sich der Grund des Kausalitätsbegriffes einst in dem Mechanismus der Reflexbewegung und der sympathischen Erregung finden; dann hätten wir Kants reine Vernunft in Physiologie übersetzt und dadurch anschaulicher gemacht.“

die andre entstehen. Auch jener darwinistische Grundsatz vermag den qualitativen Unterschied nicht in einen blofs quantitativen zu verwandeln. Denn so allmählich auch die Annäherung der niederen Stufe (z. B. der aggregatförmigen Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen A und B) an die höhere (d. i. die notwendige Verknüpfung von A und B) erfolgen möge, so mufs doch irgendwo in der Entwickelung der Generationen ein Punkt eintreten, wo zum ersten Mal aus dem Niedrigeren das Höhere wird. An diesem Punkte läfst sich ohne die Annahme eines dazutretenden neuen Prinzips (nämlich der Denkfunktion der Notwendigkeit) ebensowenig auskommen, als ob die allmähliche, durch Generationen sich erstreckende Annäherung an diesen Punkt überhaupt nicht vorhanden wäre, d. h. als ob man das darwinistische Prinzip überhaupt nicht zu Hilfe gezogen hätte.

Ich darf also jetzt den Satz aufstellen, dafs die Funktionen, die wir unter der Thätigkeit des Denkens zusammenfassen, im Verhältnis zu den übrigen Bewufstseinsvorgängen ursprünglicher, unabgeleiteter Natur sind. Das Denken besteht aus Funktionen, die als etwas Besonderes und prinzipiell Neues zu den Empfindungen und Wahrnehmungen, zu den Reproduktionen und Associationen, zu den Gefühlen und Begehrungen, kurz zu den übrigen psychischen Funktionen hinzutreten.

3. In welchem bestimmteren Sinne nun die psychologische Apriorität der Denkfunktionen zu nehmen sei, dies festzustellen, ist Sache der Psychologie. Hier kann ich nur meine Überzeugung über diesen Punkt kurz andeuten.

Erstlich kann natürlich keine Rede davon sein, dafs gewisse *fertige* Gedanken angeboren sind. Überhaupt dürfte diese grobe Auffassung, welche den Aprioristen von ihren Gegnern so häufig zugeschrieben wird, nur selten die wirkliche Ansicht jener gewesen sein. Näher dürfte man der Wahrheit schon kommen, wenn man das Apriorische als Anlage fafst. Nur mufs man hinzufügen, dafs diese Anlage nur unter dem fortdauernden Anreiz der Sinneseindrücke sich entwickelt. Es verträgt sich die Annahme des Apriorischen ganz wohl mit der Überzeugung, dafs die betreffenden Funktionen nur unter der Einwirkung äufserer Bedingungen allmählich diejenige Bestimmtheit der Ausbildung erlangen, die ihnen als fertigen Funktionen anhaftet, ja dafs ohne

die Einwirkung von aufsen her die Anlage überhaupt nie aus dem Zustande der Latenz heraustreten, also nie zur Funktion werden würde. Der Standpunkt des Apriorismus kann und mufs das Berechtigte der empiristischen Theorie, d. h. den Gedanken der unter der Einwirkung äufserer Bedingungen vor sich gehenden Entwickelung, in sich aufnehmen.

Doch der Begriff der Anlage mufs noch näher präzisiert werden. Es sind nicht irgendwelche besondere, unzusammenhängende, zerstreute Besitztümer, die dem Bewufstsein auf den Weg mitgegeben sind; sondern die Anlagen bestehen lediglich in der Form einer bestimmten Gesetzmäfsigkeit des Funktionierens. Das Denken trägt von Hause aus gewisse Richtungen des Funktionierens in sich, gewisse Normen der Bethätigung, die auch untereinander wieder gesetzmäfsig zusammenhängen. Ja das Denken besteht nach seiner apriorischen Seite aus nichts anderm als aus diesem eigentümlichen Gesetzmäfsigkeitskomplexe. Alles, was sich uns im Laufe der Untersuchung als zur Konstitution des Denkens gehörig dargethan hat, mufs als eine Seite des gesetzmäfsigen Zusammenhanges aufgefafst werden, den das Denken darstellt. Die Wahrnehmungen u. s. w. sind die Bedingungen, unter denen sich die allgemeinen gesetzmäfsigen Tendenzen des Funktionierens zu bestimmten Funktionen verwirklichen. Ich glaube mich hiermit, wenn auch nicht dem Buchstaben, so doch dem Sinne nach, mit der Auffassung, welche die Kritik der reinen Vernunft vom Apriorischen aufstellt, in Einklang zu befinden. Überhaupt bin ich überzeugt, dafs sich als Ergebnis der langwierigen und verwickelten Kämpfe für und wider das Apriori allmählich immer deutlicher und bestimmter diejenige mafsvolle Auffassung herausstellt, die ich soeben angedeutet habe.[1])

Von prinzipiellster Bedeutung für die apriorischen Funktionen ist der Unterschied zwischen den subjektiven Verknüpfungsformen und den Kategorien, auf den ich schon früher (S. 253. 292) hingewiesen habe. In diesem Kapitel habe ich der Einfachheit wegen bisher immer nur Beispiele der zweiten Art genannt. Doch ist klar, dafs auch der ganze subjektive Denkapparat, wie ihn be-

[1]) Vgl. z. B. SIGWART, *Logik.* II. Bd. S. 22. 36; LIEBMANN, *Analyse der Wirklichkeit.* 2. Aufl. S. 250 ff.; WUNDT, *Logik.* II. Bd. S. 549. 555.

sonders der fünfte und sechste Abschnitt uns kennen gelehrt haben, zu den apriorischen Funktionsformen gehört. In allen jenen Erörterungen war für uns der Gedanke mafsgebend, dafs die Urteils- und Begriffsfunktionen ein Einigen, ein Verknüpfen sind, und dafs sie als solches aus subjektiven Operationen bestehen, die zu der Erfahrung als etwas Neues, nicht in ihr Enthaltenes hinzugefügt werden. Alles, was ich dafür geltend machte, dafs den Urteils- und Begriffsverknüpfungen keine transsubjektive Wirklichkeit entspricht, läfst sich mutatis mutandis auch für ihre Unerfahrbarkeit anführen. Hinzutreten des Prädikats zum Subjekte, Verneinen, disjunktives Spalten, Zusammenfassen der gemeinsamen Merkmale u. dgl. — dies alles kommt nicht nur nicht im Transsubjektiven, sondern auch nicht in dem sinnlich und innerlich Gegebenen vor.

So gliedert sich also das Apriorische in zwei Arten. Die eine Art besteht aus denjenigen Funktionen, welche den subjektiven Denkapparat konstituieren, mit denen als solchen also das Erkennen nichts über die transsubjektive Wirklichkeit ausgemacht haben will. Hierher gehören die verschiedenen Verknüpfungsweisen im Urteil und Begriff. Die zweite Art besteht aus denjenigen Funktionen, mit denen als solchen eine entsprechende Seite des Transsubjektiven bezeichnet und erkannt sein soll, d. h. aus den Kategorien. Hierher gehört schon der ganze Komplex von Gedanken, aus denen das transsubjektive Minimum (vgl. das zweite Kapitel des dritten Abschnitts) besteht; also zunächst schon der Gedanke der transsubjektiven Wirklichkeit überhaupt. Ganz besonders sind uns aber die Postulate der Kontinuität, Kausalität und Gesetzmäfsigkeit als hochwichtige Kategorien entgegengetreten.

Natürlich müfste jede genauere Untersuchung über das Apriorische mehr Ordnung und Zusammenhang sowohl in die subjektiven Verknüpfungsformen als auch in die Kategorien hineinbringen, als dies in diesem Buche möglich ist, das diese Funktionen nur insoweit in Betracht zieht, als die grundlegende erkenntnistheoretische Frage darauf führt. In den spezielleren Teilen der Erkenntnistheorie dagegen wird diese Aufgabe erwachsen; dort werden die subjektiven Verknüpfungsformen und die Kategorien nicht nur in ihrer Vollständigkeit, sondern auch nach ihren Abhängigkeitsverhältnissen dargestellt werden müssen. Die einen dieser Funktionen werden sich als ursprünglicher erweisen wie

die andern; gewisse Funktionen werden als Grundlage und Bedingung anzusehen sein, damit gewisse andere von der Intelligenz geleistet werden können. Es werden sich also verschiedene Grade der Apriorität herausstellen: indem gewisse apriorische Funktionsrichtungen sich verwirklichen, treten neue Richtungen und Normen des Denkens an den Tag, die vorher sozusagen in zweiter Potenz latent waren, jetzt aber den gewöhnlichen Grad der Apriorität, wie von demselben hier immer die Rede ist, erreicht haben. Auf diese Weise wird sich eine Anordnung der subjektiven Verknüpfungsformen und der Kategorien ergeben, die zwar nichts von dem innerlichen Selbstentwickelungstriebe des Hegelschen Logos besitzt, sich aber doch als ein beziehungsreiches Netz von Funktionen darstellt, in dem die isolierte, äufserliche Nebenordnung zu organischen Abhängigkeitsverhältnissen vertieft ist.

4. Hier ist auch der Ort, einen Ausblick in die Teleologie des Weltzusammenhanges zu thun. Schon im dritten Abschnitt (S. 201) zeigte ich, wie die einfache Thatsache der transsubjektiven Bedeutung des Denkens sich metaphysisch nur dann verstehen lasse, wenn Denken und Sein letztlich aus einer einheitlichen Quelle herfliefsen. Doch fügte ich dort hinzu, dafs jene Thatsache über die Beschaffenheit dieses Einheitsgrundes noch keinen naheliegenden Aufschlufs gewähre. Hier nun scheint mir ein Mittel gegeben zu sein, das uns einen Schlufs auf die nähere Beschaffenheit desselben gestattet.

Unsre Denkfunktionen sind derart, dafs wir mit ihnen (bis zu einem gewissen Grade wenigstens) die transsubjektive Wirklichkeit erkennen können. Dabei aber liegt die Sache nicht so, dafs die Funktionen des Denkens durch die Aufsenwelt (d. i. durch den Einflufs der andern Menschen und der äufseren Natur) in uns erzeugt würden. Die soeben erwiesene Apriorität der Denkfunktionen hatte den Sinn, dafs diese weder aus den Empfindungen und Wahrnehmungen, noch aus den Nervenvorgängen herstammen, also im Vergleiche hierzu dem Bewufstsein in ursprünglicher Weise zukommen. Da nun aber die Aufsenwelt nur durch die Sinne und Nerven auf uns wirken kann, so ist damit zugleich gesagt, dafs die Denkfunktionen auch der Aufsenwelt gegenüber etwas durchaus Selbständiges und Ursprüngliches sind. Wir sind also im Besitze von Funktionen, die nicht von der Außenwelt

herstammen, nicht derselben abgelernt oder abgelauscht werden können; und dennoch sind diese Funktionen geeignet, die Aufsenwelt in gewissem Grade zu erkennen. Es besteht also Übereinstimmung zwischen zwei Gebieten, von denen ein jedes im Verhältnis zum andern selbständig und ursprünglich dasteht. Die Formen des Denkens passen zu den Formen der Aufsenwelt, sie sind die richtigen Werkzeuge, um diese mit Erfolg anzufassen, sie üben, indem sie ihrer eigenen Notwendigkeit folgen, zugleich eine ideelle Macht über die Aufsenwelt aus. Das Denken richtet sich nur nach sich; auch die Aufsenwelt richtet sich nur nach sich; und doch erfährt, indem das Denken sich in seinen Funktionen nur nach sich richtet, die Aufsenwelt darin bis zu einem gewissen Grade ihre ideelle Wiederholung.

Es kommt nur auf die eindringliche Auffassung dieses Thatbestandes an, um die Überzeugung unausweichlich zu finden, dafs beide Seiten, Denken und Aufsenwelt, füreinander bestimmt, aufeinander hin angelegt sein müssen.[1]) Eine solche teleologische Beziehung aber kann nur herrühren von einem dem menschlichen intelligenten Wollen analogen, also *für jeden Fall intelligenten*, geistigen Prinzipe. Ein und dasselbe geistige Grundprinzip mufs es sein, dafs sich im menschlichen Erkennen und in der ihm gegenüberstehenden Wirklichkeit auseinanderlegt oder — von der *andern Seite* ausgedrückt — beide zu Harmonie und Einheit ideell zusammenhält. Subjektives und Transsubjektives müssen in dem zweckvoll sich bethätigenden letzten Grunde irgendwie zusammengehen, sie müssen Erscheinungen, Äufserungen, Entwickelungen des ideellen Grundprinzipes sein Nur *darum ist die* Aufsenwelt für das menschliche Erkennen und dieses für jene vorhanden, weil sich in beiden dasselbe geistige Urprinzip bethätigt und durchsetzt, weil beide in der Tiefe eines ideellen Einheitsgrundes zusammengehalten werden. So weist die Apriorität des Denkens auf einen teleologischen Monismus hin, mag auch seine nähere Beschaffenheit von Verschiedenen verschieden vorgestellt

[1]) Wenn LOTZE treffend sagt: „dieses ganze Füreinandersein von Welt und Geist ist die grofse Thatsache, die wir im Gefühl der Schönheit geniefsen“ (*Geschichte der deutschen Ästhetik.* München 1868. S. 67), so läfst sich ebenso richtig hinzufügen, dafs wir jenes Füreinanderseins auch in der Gewifsheit des Erkennens inne werden.

und bezeichnet werden. Es waren also letzten Endes doch die grofsen idealistischen Philosophen auf richtigem Wege, wenn sie, wie Fichte, Schelling und Hegel, vor allem in der Thatsache des menschlichen Erkennens eine hervorragende Bezeugung dessen erblickten, dafs das ideelle Absolute sich einheitlich und harmonisch durch Natur und Menschengeist hindurchführe. [1])

Zweites Kapitel.

Das Erkenntnisprinzip der moralischen Gewifsheit.

1. Nachdem sich das Prinzip der reinen Erfahrung als unfähig zur Begründung des objektiven Erkennens erwiesen hatte, hielt ich unter meinen Bewufstseinsvorgängen daraufhin Umschau, ob sich unter ihnen ein objektives Gewifsheitsprinzip entdecken lasse. Da boten sich zunächst diejenigen Vorstellungsverknüpfungen dar, die mit dem Bewufstsein der logischen Notwendigkeit auftreten. Wenn irgendwelche Bewufstseinsvorgänge, so schienen die Akte des Denkens im stande zu sein, dem objektiven Erkennen zur Grundlage zu dienen. Und in der That ging aus allen meinen Erwägungen hervor, dafs die denkende Bearbeitung der Erfahrung, trotz allen subjektiven und unsicheren Bestandteilen, die Erkenntnis des Transsubjektiven in nicht geringem Grade ermögliche.

Ich sprach oft so, als ob es uns bereits feststünde, dafs das Denken in seiner Verbindung mit der Erfahrung das einzige objektive Erkenntnisprinzip wäre. Dabei antizipierte ich jedoch das Ergebnis der nun folgenden Untersuchungen. Prinzipiell nämlich war immer vorbehalten, dafs die Frage, ob es neben der logischen Bearbeitung der Erfahrung noch eine oder mehrere andere objektive Erkenntnisquellen gebe, einer besonderen Unter-

[1]) Man vergleiche auch Hartmann, *Die Religion des Geistes* (Berlin 1882), S. 133 f. 141 f. Ausblicke auf eine teleologische Weltanschauung ergaben sich mir schon oben S. 473 und S. 485.

suchung bedürfe. Indem ich mich nun zu derselben wende, habe ich zunächst wieder unter meinen Bewufstseinsvorgängen Umschau zu halten. Finden sich unter ihnen solche, die, wiewohl vom Denken prinzipiell verschieden, dennoch eine objektive, rein sachliche Gewifsheit aussprechen? Da wird nun unbedenklich und ohne Einschränkung die Antwort gegeben werden können, dafs sich nirgends ein Gewifsheitsprinzip entdecken läfst, das uns in derselben *Reinheit und Bestimmtheit*, wie das Denken, einen sachlichen Zwang auferlegte, das also an Objektivität dem Denken ebenbürtig wäre. Alle sonstigen Gewifsheitsprinzipien, die auf objektive Geltung Anspruch erheben, sind in Wahrheit entweder durchaus subjektiver Natur, oder es wird doch der in ihnen liegende Hinweis aufs Objektive durch subjektive und persönliche Elemente so stark getrübt, dafs sie zur Begründung objektiver Erkenntnis wenig tauglich erscheinen. Und zu dieser Überzeugung führt mich nicht nur die Betrachtung meiner eigenen Bewufstseinsvorgänge, sondern auch ein Überblick über all die verschiedenen Gewifsheitsprinzipien, die von andern jemals aufgestellt worden sind.

Es genügt, wie gesagt, die Umschau unter meinen eigenen Bewufstseinsvorgängen in Verbindung mit einem Überblick über die in der Geschichte der Wissenschaften aufgestellten und verwerteten Gewifsheitsprinzipien, um die unerschütterliche Ueberzeugung zu gewinnen, dafs es unter den andern Gewifsheitsprinzipien auch nicht ein einziges gibt, das sich an sachlichem Charakter auch nur entfernt mit dem Denken messen könnte. Indessen wird es doch gut sein, dieses ablehnende Ergebnis durch Eingehen auf die hauptsächlichsten in Frage kommenden Gewifsheitsprinzipien zu begründen. Sonst könnten wir nie ganz sicher sein, ob wir nicht durch jenes summarische Verfahren doch diesem oder jenem Gewifsheitsprinzip Unrecht gethan haben. Die Verteidiger einer alogischen Begründung des objektiven Erkennens könnten uns mit einem gewissen Rechte den Vorwurf machen, dafs wir die Sache allzusehr in Bausch und Bogen behandelt hätten. Übrigens gehört es auch an sich, d. h. ganz abgesehen von dieser Zweckmäfsigkeitserwägung, zur Aufgabe des grundlegenden Teiles der Erkenntnistheorie, nachdem Erfahrung und Denken in ihrer objektiven Bedeutung dargelegt worden sind, nun auch die hauptsäch-

lichsten anderen Gewifsheitsprinzipien vorzunehmen und ihre Ansprüche auf objektive Geltung zu prüfen.

2. Wenn nun neben dem Denken noch eine andre Quelle objektiver Erkenntnis in Frage kommen sollte, so könnte dies in erster Linie nur die moralische Gewifsheit sein. Es gibt Vorstellungen in uns, an die sich ein eigentümlicher Imperativ knüpft. Diese Vorstellungen gehen nicht als theoretische Gebilde in unsrem Bewufstsein vorüber, sondern sie setzen sich in ein inniges Verhältnis zu unsrem Wollen, das, indem wir diese Vorstellungen haben, die Aufforderung fühlt, dafs es ihren Inhalt verwirklichen solle. Unser Wollen fühlt sich durch diese Vorstellungen in eigentümlicher Weise angetrieben, zur Thätigkeit gedrängt; unser Wollen ist unabwendbar genötigt, sich angesichts dieser Vorstellungen zu sagen, dafs es seine unbedingte Pflicht sei, den Inhalt derselben zu verwirklichen. Wir erleben eine Notwendigkeit von ähnlich allgemeingültiger Art in uns wie beim Denken: dem logischen Zwange entspricht hier die Nötigung des Sollens. Es ist mit jenen Vorstellungen unwiderstehlich das Bewufstsein verknüpft, dafs wir es nicht als in unsrem Belieben stehend erachten dürfen, ihnen gemäfs oder ihnen zuwider zu handeln, sondern dafs es unbedingt geboten sei, unser Handeln nach ihnen einzurichten. Wir haben es also hier mit einer eigentümlichen Reaktion unsers Wollens auf gewisse Vorstellungen hin zu thun. Ihnen gegenüber erfährt das Wollen das unbedingte Gebot in sich, den Inhalt der Vorstellungen zu seinem Gegenstande zu machen. Ebendieses Bewufstsein des Sollens oder der Pflicht ist es, was ich näher zu betrachten habe.

Zunächst bezieht sich das Bewufstsein des Sollens lediglich auf den besonderen Inhalt, der in dem jeweiligen Falle sich mit dem Gebote des Verwirklichens darbietet. Ich bin dessen gewifs, dafs dieser Inhalt nicht unverwirklicht bleiben darf, und frage ich mich, warum er dies nicht dürfe, so antworte ich: weil ich gewifs bin, dafs dieser Inhalt einen Teil des Guten, einen Teil des an sich Wertvollen bildet, und dafs er somit zur Sphäre dessen gehört, was ein inneres Recht zur Existenz hat. Liefse ich diesen Inhalt unverwirklicht, so müfste ich überzeugt sein, das an sich Wertvolle als wertlos, das innerlich zur Existenz Berechtigte als hierzu unberechtigt behandelt zu haben; ja es würde sich mir

dann die beschämende Gewifsheit aufdrängen, meinen eigenen Wert erniedrigt zu haben. Überall, wo es sich um das Bewufstsein des Sollens handelt, ist eine Forderung an mich gerichtet, die zu erfüllen mir das Gefühl meiner Würde gebietet.

Doch ist mit dem Bewufstsein des Sollens noch eine weitere, allgemeinere Gewifsheit gegeben; und erst in ihr liegt diejenige moralische Gewifsheit vor, die in der Philosophie zuweilen als objektives Erkenntnisprinzip verwendet wird. Indem sich mir nämlich irgend ein Inhalt als seinsollend aufdrängt, habe ich darin implizite zugleich die Überzeugung, dafs das Gute auf objektiver Grundlage ruht, dafs die Sittlichkeit mehr als ein rein subjektives Phänomen ist, dafs es vielmehr eine Vernichtung der Sittlichkeit wäre, wenn wir nur glaubten, dafs es ein an sich Wertvolles, ein unbedingtes Sollen u. dgl. gebe, das Wesen der Wirklichkeit jedoch diesen Begriffen ganz fremd und ablehnend gegenüberstünde. Wenn das Gute, das Sollen u. dgl. — so sage ich mir — nichts weiter wäre als ein Erzeugnis endlicher, relativer menschlicher Bedürfnisse, so würde hiermit das Gute zu einer Illusion herabgesetzt und um seine wahre Bedeutung gebracht. Unausweichlich entspringt mir im Bewufstsein des Sollens die Gewifsheit, dafs das Gute nicht nur ein psychologisch und gesellschaftlich wohlbegründetes Phänomen, sondern zugleich eine metaphysische Potenz ist; dafs die Werte nicht nur relative Schätzungsweisen der Menschen sind, sondern dafs es innere, an sich seiende Werte gibt, und dafs die Welt auf ein Reich innerer Werte angelegt ist und in ihm seine Bestimmung findet. Im Bewufstsein des Sollens verbürgt sich mir das Gute als in der Weltteleologie wurzelnd, das Wertvolle als schliefslich auf einem absoluten Werte beruhend.

So ungefähr lautet die objektive Wahrheit, die sich mir in bezug auf das Wesen des Guten im Bewufstsein des Sollens verbürgt. Ich will nicht behaupten, dafs damit die objektive Wahrheit erschöpft sei, die sich mir im Bewufstsein des Sollens kundthut. Ohne Frage erstreckt sich die moralische Gewifsheit noch weiter; insbesondre bei Gemütern mit kräftigem, vertieftem moralischen Bewufstsein zieht die moralische Gewifsheit häufig Gegenstände in ihren Bereich, die vielleicht andern Menschen, deren moralisches Bewufstsein dieser Vertiefung entbehrt, nicht in dieser unmittelbaren

moralischen Weise, sondern erst durch Vermittelung des Denkens gewifs werden. So werden viele behaupten, dafs ihnen in dem Bewufstsein, dafs es ein Sittengesetz gibt, an dessen Befolgung Wert und Heil des Menschen hängt, unmittelbar zugleich die Gewifsheit aufgehe, dafs ein freier Wille und ein höchster moralischer Gesetzgeber existiere. Das Bewufstsein der Pflicht und Menschenwürde bezeugt ihnen mit lauter Stimme das Dasein eines lebendigen, persönlichen Gottes als des Urquelles des Guten. Doch so wenig es sich auch bezweifeln läfst, dafs bei vielen Menschen die moralische Gewifsheit diesen oder noch einen gröfseren Umfang gewinnt, so ist doch ebenso sicher, dafs andere Gemüter von diesen moralischen Verkündigungen nichts in sich spüren. Dagegen wird jeder, dem die moralische Gewifsheit überhaupt etwas Objektivgültiges sagt, wofern er sich nur selbst versteht, zugestehen müssen, dafs sich ihm in ihr die objektive, absolute, metaphysische Natur des Sollens, des Guten und des Wertbegriffes bezeugt.

3. Es gibt manche Versuche in der Philosophie, einen gröfseren oder kleineren Teil unsrer Überzeugungen auf die moralische Gewifsheit zu gründen. Schon die stoische Schule pflegte als letzten Grund für das objektive Erkennen auf das praktische Bedürfnis hinzuweisen.[1] Am bekanntesten und bemerkenswertesten aber ist das Unternehmen Kants, unsrer philosophischen Gewifsheit von den übersinnlichen Gegenständen eine moralische Grundlage zu geben. Indem er die übersinnlichen Gegenstände dem empirisch-logischen Erkennen als absolut unzugänglich entrückte, mufste er, wenn anders in bezug auf sie objektive, philosophische Überzeugungen möglich sein sollten, darauf bedacht sein, ein andres Gewifsheitsprinzip aufzustellen, um hierauf diese Überzeugungen zu gründen. Da griff er nun mit voller Entschiedenheit nach der moralischen Gewifsheit: auf diesem Prinzipe glaubte er die Welt des Übersinnlichen, soweit sie für das Wollen und Leben des Menschen Wichtigkeit besitzt, mit felsenfester Allgemeingültigkeit begründen zu können. Kant sträubt sich zwar unter allerhand Ausflüchten und Winkelzügen, die auf Grundlage der moralischen Gewifsheit gewonnenen philosophischen

[1] Vgl. Zeller, *Die Philosophie der Griechen.* III. Bd. 1. Teil. 3. Aufl. S. 81.

Sätze als objektiv und als Erkenntnisse zu bezeichnen. Allein da er diese Sätze mit der Forderung aufstellt, dafs ihnen zwingende, aus der Natur der Sache stammende Allgemeingültigkeit zukomme, und dafs in ihnen die philosophische Weiterführung der Kritik der reinen Vernunft (als der empirisch-logischen Philosophie) enthalten sei, so sind sie ebendamit als objektive Überzeugungen dargethan, und es ist auch *kein Hindernis vorhanden*, warum ihnen die Bezeichnung „Erkenntnisse" vorenthalten werden sollte. Übrigens mag man immerhin diese Bezeichnung auf das empirisch-logische Verfahren *einschränken*; jedenfalls will KANT in jenen Sätzen sachliche, allgemeingültige und philosophische, also objektive Überzeugungen geben.

Schon in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft ist von dem Prinzip der moralischen Gewifsheit die Rede. Die moralische Gesinnung, das Bewufstsein des Sollens führt zunächst den Vernunftglauben mit sich, dafs wir zu einer moralischen Welt, zu einem corpus mysticum der vernünftigen Wesen gehören. Dieser Glaube an die objektive Realität einer moralischen Welt ist für KANT so selbstverständlich an das Bewufstsein des Sollens geknüpft, dafs er seiner fast nur implizite gedenkt. Viel nachdrücklicher hebt er den weitern Inhalt hervor, dessen wir auf Grundlage der moralischen Gesinnung gewifs werden. So notwendig es nämlich ist, dafs ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste, so notwendig bin ich — so findet KANT — dessen gewifs, dafs ein Gott und eine künftige Welt ist. Der Glaube an einen Gott und eine andre Welt ist „mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt," dafs ich in meinen Augen verabscheuungswürdig werden müfste, wenn ich diesem Glauben entsagte. Für wie sachlich und allgemeingültig er den moralischen Glauben hält, geht daraus hervor, dafs er versichert, es könne diesen Glauben nichts wankend machen, und er „wisse ganz gewifs," dafs niemand den Glauben an Gott und eine künftige Welt von der Gültigkeit des moralischen Gesetzes trennen könne.[1]

Ausführlicher legt er dann in der Kritik der praktischen Vernunft Begründung und Inhalt des moralischen Glaubens dar. Wir sind des moralischen Gesetzes als eines Faktums der reinen

---

[1]) KANT, *Kritik der reinen Vernunft.* 2. Aufl. S. 836 ff. S. 856 f.

Vernunft apodiktisch gewifs. Dieses Faktum kündigt sich als ursprünglich gesetzgebend an und „gibt Anzeige auf eine reine Verstandeswelt.“ Die praktische Vernunft beweist ihrer und ihrer Begriffe Realität „durch die That.“ Doch noch weiterer Inhalt wird uns durch das Bewufstsein des Sittengesetzes verbürgt. Erstlich hängt unzertrennlich mit ihm der Begriff des höchsten Gutes zusammen; sodann „führt es gerade auf den Begriff der Freiheit hin,“ und endlich treten die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes als „Postulate der praktischen Vernunft“ auf.[1]) Freilich sind die Begriffe der Freiheit, Gottes und der Unsterblichkeit, wenn man KANTS Darlegung genauer ansieht, in Wahrheit nur mit Hilfe logischer Operationen auf der Grundlage der moralischen Gewifsheit erschlossen[2]): allein hier ist uns dieser Umstand gleichgültig, da es hier vielmehr darauf ankommt, den reichen Inhalt anzudeuten, den nach seiner Ansicht uns die moralische Gewifsheit verbürgt.

In der KANTischen Schule hat begreiflicherweise diese moralische Begründung unsrer Gewifsheit vom Übersinnlichen vielfache Bekämpfung, aber auch zahlreiche Verwertung gefunden. Häufig verband sich damit eine mehr oder weniger weitgehende Umbildung[3]), die z. B. bei F. A. LANGE bekanntlich dahin führte, der moralischen Gewifsheit allen objektiven Nerv zu rauben und die durch das moralische Bedürfnis geforderte intelligible Welt zu einer „Welt der Dichtung“ zu verflüchtigen.[4]) Doch ich gehe darüber hinweg und weise nur noch auf FECHNER hin, der gleichfalls dem moralischen Glauben eine entscheidende Stelle in der Philosophie zuweist. Nach FECHNER ist der Glaube „Fortsetzung und Vollendung des Wissens“ und gehört durchaus in die

---

[1]) KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*. In der Ausgabe von ROSENKRANZ und SCHUBERT VIII. Bd. S. 104. 140. 143. 163. 251. 261 ff.

[2]) Man vergleiche hierüber mein Buch *„Kant's Erkenntnifstheorie,“* S. 271 ff.

[3]) In schöne, menschlich wohlthuende Form hat HEINRICH ROMUNDT den moralischen Glauben KANTS gebracht (*Antäus. Neuer Aufbau der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott.* Leipzig 1882. S. 102 ff.). Man vergleiche über ROMUNDTS Kantianismus meinen Aufsatz *„Wiedererweckung der Kantischen Ethik“* (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 81. Bd. S. 37 ff.).

[4]) LANGE, *Geschichte des Materialismus.* 3. Aufl. II. Bd. S. 60 f.

Philosophie. Das Wissen enthält das, was unmittelbar erfahren wird, und was logisch feststeht. Daran schliefst sich der Glaube, um dem Wissen selbst Zusammenhang, Fortschritt und Abschlufs zu geben. Der Mafsstab des Glaubens aber liegt in seiner Heilsamkeit für die Menschen, in dem, was wir „brauchen", also in praktischen, moralischen Gesichtspunkten. Die Wahrheit einer Voraussetzung erweist sich aufserhalb des eigentlichen Wissens dadurch, dafs sie das menschliche Glück fördert, dafs sie uns zu willkommenen Stimmungen und guten Handlungen verhilft. So hat bei FECHNER die moralische Grundlage im Gegensatz zu KANT einen eudämonistischen Charakter. Ein weiterer Unterschied betrifft den Inhalt des praktischen Glaubens, indem FECHNER auch die Gewifsheit von der Existenz der Aufsenwelt und der andern Menschen zum Glauben rechnet.[1])

4. Vorab sei zugestanden, dafs die moralische Gewifsheit für Handeln und Leben wichtig, ja unentbehrlich ist. Ohne diesen Leitstern in der Brust würden wir nie zu festen Überzeugungen über das, was gut und heilvoll ist, gelangen. Aber auch für die Bildung einer überzeugungsvollen, der Skepsis entrückten Lebensanschauung ist die moralische Gewifsheit unentbehrlich. Denn die Wissenschaft führt, wie wir aus dem siebenten Abschnitt wissen, in allen Lebensanschauungsfragen nur zu Hypothesen; Wollen, Handeln, Leben aber bedürfen einer zweifelloseren Grundlage, als es Hypothesen sind; sie würden an Energie und Sicherheit, an Harmonie und Gröfse empfindlichst geschädigt werden, wenn sie sich allein auf die vorsichtigen Erwägungen und wahrscheinlichen Annahmen der Wissenschaft gründen wollten. Und da wird vor allem die moralische Gewifsheit eingreifen müssen: gemäfs unsren moralischen Bedürfnissen werden die hypothetischen und skeptischen Ergebnisse der Wissenschaft sich zu voller Gewifsheit steigern, sich ergänzen, weiterführen und vertiefen, damit sie für die Zwecke des Praktischen tauglich werden.

Indessen hat uns diese praktische Wichtigkeit der moralischen Gewifsheit hier nicht zu beschäftigen; wie denn überhaupt die Frage beiseite liegen bleibt, ob das objektive, wissenschaftliche

[1]) GUSTAV THEODOR FECHNER, *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht.* Leipzig 1879. S. 17 ff. 77 f. 225 ff.

Erkennen für die Praxis ausreichend sei. Wollte ich auf diese Frage eingehen, so würde sich wohl zeigen, dafs, so sehr auch für das Wollen, Handeln und Leben die rein objektiven Erkenntnisse den unverletzlichen Mafsstab abgeben sollen, dieselben doch auf Grundlage subjektiver Gewifsheitsprinzipien mannigfach gesteigert und ergänzt werden müssen, wenn den moralischen und überhaupt praktischen Forderungen genügt werden soll. Doch hat uns, wie gesagt, die Frage, welcher Gewifsheitsprinzipien das Leben bedarf, hier fern zu bleiben; die Erkenntnistheorie hat es mit den Gewifsheitsquellen nur insofern zu thun, als aus ihnen objektives Erkennen entspringt oder doch zu entspringen glaubt.

Lediglich in dieser Hinsicht ist auch die moralische Gewifsheit zu betrachten. Die Frage lautet also: ist die moralische Gewifsheit im stande, den auf ihrer Grundlage entsprungenen Überzeugungen den Charakter der Objektivität zu geben? kann aus der moralischen Gewifsheit ein objektives, für die Wissenschaft verwertbares Erkennen entstehen?

Als sich uns im zweiten Abschnitt die reine Subjektivität des blofsen Erfahrungswissens enthüllt hatte, drängte sich die Frage auf, ob es ein Erkennen des Transsubjektiven gebe. Dort war mit dem gesuchten „Erkennen" gemäfs dem selbstverständlichen Zusammenhange auf ein Gewifswerden mit dem Charakter der Sachlichkeit und Allgemeingültigkeit abgezielt; sonst hätte überhaupt nicht nach einem „Erkennen" gefragt werden dürfen. In dem Denken nun eben zeigte sich das Gesuchte erfüllt: auf Grundlage des Denkens ist ein Erkennen ausführbar, das auf logischer Notwendigkeit beruht, also einen streng sachlichen, unpersönlichen Charakter und den gerechtfertigten Anspruch auf Allgemeingültigkeit besitzt, und das — in weiterer Ausführung der logischen Notwendigkeit — durch die Triebfeder des Satzes vom Grunde Zusammenhang und Ordnung in das Gegebene bringt und einen eigentümlichen logischen Organismus, den man Wissenschaft nennt, zu schaffen im stande ist. Ein objektives Erkennen andrer Art hat sich uns bisher nicht gezeigt; die Merkmale der Objektivität sind uns ausschliefslich in Gestalt der Merkmale des Denkens bekannt; ja erst durch die Wirklichkeit des Denkens hat die problematische und unbestimmte Forderung der Objektivität einen gerechtfertigten und bestimmten Inhalt gewonnen. Wenn daher

eine andre Gewifsheitsweise Anspruch erhebt, als objektives Erkennen zu gelten, so mufs sie an dem denkenden Verfahren als dem einzig feststehenden und gerechtfertigten objektiven Erkennen gemessen werden. Man müfste fragen: vermag diese neue Gewifsheitsquelle Ähnliches zu leisten? vermag sie, wenn auch mit ganz andern Mitteln, eine derart sachliche und für jedermann gültige Gewifsheit zu erzeugen, wie sie den Ergebnissen des Denkens zukommt? vermag sie das Gegebene nach Kausalität und Gesetzmäfsigkeit zu verknüpfen und Wissenschaft zustandezubringen? Wenn die neue Gewifsheitsquelle dazu untauglich oder nur in geringem Grade tauglich sein sollte, so würde hiermit erklärt sein, dafs sie *dem Denken nicht ebenbürtig* sei und sonach auch nicht die Berechtigung habe, den Titel eines objektiven Erkenntnisprinzips zu führen.

Stellen wir diese Frage an die moralische Gewifsheit, so wird sich bei unbefangener Prüfung eine nicht ganz, aber doch weitaus vorwiegend verneinende Antwort ergeben. Die moralische Gewifsheit ist nicht so subjektiv und persönlich wie etwa die religiöse Gewifsheit. Wenn ich vom Bewufstsein der Pflicht durchdrungen bin, wenn ich des Guten als des in sich Wertvollen innewerde, so habe ich dabei die Gewifsheit, dafs die Sache als solche mir gebietet, hierin die Kundgebung einer objektiven sittlichen Welt zu erblicken. Ich erkenne in dem Bewufstsein des Sollens einen die Wahrheit verbürgenden Mafsstab, ein von meiner Persönlichkeit *unabhängiges* Kriterium. Allein so sehr ich auch diese Gewifsheit habe, bin ich doch nur gefühlsmäfsig von ihr durchdrungen. Wenn ich auch das *Sollen* als *eine unpersönliche* Bezeugung der Wahrheit spüre, so ist es ebendoch ein rein persönliches Ergriffensein, eine in der Tiefe des Ich vor sich gehende Erregung, wodurch sich mir jenes Kriterium zu erkennen gibt. Zwar ist auch die Form, in der mir die sachliche Notwendigkeit des Denkens gewifs wird, rein subjektiv (S. 181 ff.); allein diese subjektive Beschaffenheit ist nicht gefühlsmäfsiger Natur, stammt nicht, wie in der moralischen Gewifsheit, aus der tiefen und zugleich dunklen Totalität des Ich. Daher wird durch die subjektive Form, in der mir das Denken gewifs wird, der sachliche Charakter desselben nicht getrübt; sie hindert nicht, dafs der Inhalt, der als logisch notwendig erscheint, sich mir klar

und schrittweise auseinanderlegt, bestimmt gliedert und verknüpft. In der moralischen Gewifsheit dagegen wird der sich mir als sachlich kundthuende Inhalt in die Trübheit der gefühlsmäfsigen Gewifsheit hineingezogen; weswegen er auch in einer gewissen dunklen Zusammendrängung erscheint. — Genau dasselbe ergibt sich, wenn man die moralische und logische Gewifsheit in Hinsicht des Anspruchs auf Allgemeingültigkeit vergleicht.

Damit hängt es nun zusammen, dafs die Anerkennung der sachlichen und allgemeingültigen Natur der moralischen Gewifsheit thatsächlich bei weitem nicht allgemein stattfindet. Dem Denken wird so gut wie allgemein sachliche Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zuerkannt, mag auch die Deutung dieser Prädikate eine verschiedene sein; wer mit jener Anerkennung zurückhält, von dem darf man dreist behaupten, dafs er sein eigenes Denken nicht verstehe. Ganz anders steht es mit der moralischen Gewifsheit. Wie die Erfahrung zeigt, ist heutigen Tags auch in den Kreisen der besten Bildung die Ansicht nur zu sehr im Schwange, dafs alle moralischen Gefühle und Urteile auf Nützlichkeitsrücksichten beruhen und aus zweckmäfsiger Anpassung an die gesellschaftlichen Verhältnisse, aus Vererbung und Gewöhnung entspringen. Niemand, der so denkt, kann, wenn er konsequent ist, zugestehen, dafs das moralische Bewufstsein eine Quelle objektiver Gewifsheit sei. Für sie alle ist das Moralische nichts als ein psychisch-soziales Produkt; wie sollte ihm daher der Anspruch auf objektive Gültigkeit zukommen?

Der überwiegend gefühlsmäfsige und persönliche Charakter der moralischen Gewifsheit offenbart sich besonders auch darin, dafs, wie ich schon vorhin angedeutet habe, der Inhalt, dessen sie uns gewifs werden läfst, jeder Verknüpfung und Gliederung entbehrt. Das moralische Gewifswerden ist rein unmittelbarer Art; den Inhalt, dessen wir gewifs werden, in sich zu vermitteln und ihn zu begründen, liegt gänzlich aufserhalb seines Könnens. Es sind lauter isolierte, unverknüpfte Offenbarungen, dessen uns das moralische Bewufstsein versichert. Irgend ein Inhalt (z. B. das Dasein eines höchsten Gutes) wird von ihm wie eine absolute Totalität hingestellt, und ein zweiter Inhalt (etwa die Existenz Gottes) als ebensolche massige Totalität daneben; wie aber jeder dieser Inhalte in sich und mit dem andern verknüpft sei, sagt das moralische Bewufstsein nicht. Kant glaubte zwar, dafs alle die

Vermittelungen, durch die ihm der freie Wille, der höchste moralische Gesetzgeber und das künftige Leben gewifs geworden waren, unmittelbare Leistungen der moralischen Gewifsheit seien, allein hierin irrte er. Bei näherem Zusehen zeigt es sich, dafs diese Vermittelungen sämtlich Hinzuthaten des logischen Erkennens sind. Auf diese Weise ist die moralische Gewifsheit gänzlich aufser stande, Kausalität und Gesetzmäfsigkeit zu erkennen oder auch nur zum Erkennen derselben etwas beizutragen. Sie kann der Wissenschaft höchstens rohe Bausteine liefern, niemals aber ist sie vermögend, auch nur einen einzigen wissenschaftlichen Satz aufzustellen.

Wir besitzen also in dem moralischen Bewufstsein ein Gewifsheitsprinzip, das sich zwar einigermafsen dem Charakter der Objektivität nähert, doch aber im wesentlichen subjektiv bleibt. Dieser Schätzung wird die Wissenschaft entsprechen, wenn sie die moralische Gewifsheit zwar nirgends an Stelle des empirisch-logischen Verfahrens treten läfst, sie aber doch auch nicht unbedingt verbannt. Natürlich können es nur gewisse Zweige der Philosophie sein, wo der moralischen Gewifsheit eine gewisse Stellung gewährt werden darf. Freilich ist es auch der Ethik, Religionsphilosophie und Metaphysik unerlaubt, einfach auf Grundlage der moralischen Gewifsheit irgendwelche Wahrheiten einzuführen. Dagegen darf man ihnen nicht verwehren, die moralische Gewifsheit in heuristischem und bestätigendem Sinne anzuwenden. Der Beweis mufs immer in der gewöhnlichen empirisch-logischen Weise geführt werden; dagegen mag man die moralische Gewifsheit zu Hilfe nehmen, entweder um sich durch sie darauf hinweisen zu lassen, dafs man es mit dem Untersuchen gewisser Fragen nicht leicht nehmen, besonders aber mit dem Verneinen gewisser Gemütsforderungen nicht zu rasch bei der Hand sein solle; oder um durch sie hypothetischen Ergebnissen des logischen Erkennens eine Bestätigung widerfahren zu lassen. Niemals dagegen darf das Amt des Feststellens und Beweisens dem moralischen Bewufstsein aufgebürdet werden. Ein Satz hat darum, weil das moralisch bewegte Gemüt ihn innigst fordert, sich noch nicht in der Wissenschaft das Bürgerrecht erworben.

Ungleich subjektiver und persönlicher ist, wie nicht näher dargethan zu werden braucht, die spezifisch religiöse Gewifsheit.

Ich verstehe darunter die Gewifsheit, die mir zu teil wird, indem ich in meinem Innersten die Gemeinschaft mit Gott erlebe. Allerdings ist diese Gewifsheit weit ergiebiger an Inhalt als die moralische. Welch einen Reichtum höchster, erlösender Wahrheiten erlebt nicht das Gemüt, das sich kräftig und innig, erschüttert und erhoben in seinen Gott versenkt! Allein mit der inhaltlichen Ergiebigkeit geht die Zunahme des rein Subjektiven und dunkel Persönlichen Hand in Hand. Ich glaube daher, dafs höchstens die Religionsphilosophie sich der religiösen Gewifsheit bedienen darf. Aber auch die Religionsphilosophie wird sich ihrer nicht, wie dies z. B. Hartmann in seiner „Religion des Geistes" thut, als eines Beweismittels bedienen dürfen, sondern lediglich zu heuristischem und bestätigendem Zwecke. Und dabei müfsten immer die Punkte gehörig markiert werden, von wo an die religiöse Gewifsheit herangezogen wird. Noch viel weniger natürlich darf die Philosophie überhaupt, wie dies Hamann, Fr. H. Jacobi u. a. thun wollten, auf religiöse Gewifsheit gegründet werden.

Drittes Kapitel.

Das Erkenntnisprinzip der intuitiven Wahrnehmung.

1. Wer die Entwickelung der Philosophie nach ihrer erkenntnistheoretischen Seite überblickt, wird bald bemerken, dafs die Sicherheit des Erkennens vielfach auf ganz andere Prinzipien gegründet wird als auf Erfahrung und Denken. Teilweise sind es Prinzipien, die sich im Grunde auf Erfahrung und Denken zurückführen lassen, jedoch in diesem ihrem wahren Fundamente verkannt werden. Es ist irgend eine Seite oder Konsequenz der logischen Notwendigkeit, die isoliert und einseitig oder in irgendwie verhüllter und spezialisierter Form zum ausschliefslichen Erkenntnisprinzipe erhoben wird. So ist z. B. von Descartes das klare und deutliche Vorstellen als Kriterium der Wahrheit aufgestellt

worden. Seine regula generalis lautet: illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio. So wird von ihm eine formale Konsequenz des Denkens an die Stelle des konkreten Denkens selbst gesetzt. Ebenso ist in der συγκατάθεσις und dem καταληπτικόν der Stoiker, die, neben den Skeptikern, in ihren Erörterungen über das Kriterium unter allen philosophischen Richtungen des Altertums der neueren Erkenntnistheorie am nächsten kommen, im Grunde das Bewufstsein der logischen Notwendigkeit gemeint; nur tritt es bei ihnen in der einseitig subjektiven Gestalt einer unumstöfslichen Gewifsheit auf.[1]) Ich betrachte es indessen nicht als meine Aufgabe, auf derartige Besonderheiten hier einzugehen. Zum andern Teile sind die sonst geltend gemachten Erkenntnisprinzipien von dem hier aufgestellten grundsätzlich verschieden. Man glaubt in gewissen alogischen Vorgängen, die doch auch nicht mit der reinen Erfahrung zusammen-

[1]) Hier kann auch der eigentümlichen Rolle gedacht werden, die Laas dem „Bedürfen" als einer Art von Erkenntnisquelle zuerteilt. Es erscheint ihm nämlich nötig, damit die Erfahrung auch nur im Sinne des Positivismus zurechtgelegt werde, aufser der nackten Erfahrung irgend einen aus dem Innern stammenden Anstofs anzunehmen. Diesen Anstofs findet er aber nicht in der Denknotwendigkeit, Vernunft u. dgl., sondern in dem „treibenden Bedürfnis." So führt das Einheitsbedürfnis zu den verschiedenen ontologischen Hypothesen; doch auch schon die mathematisch kausale Verknüpfung der empirischen Realität entspringt einem „Hauptbedürfnis des gebildeten menschlichen Geistes;" ja ohne den Trieb des Vorherwissenwollens wäre es auch nicht zu einem Ansatz von Wissenschaft gekommen. Fragt man nun, welche Stellung diese Triebe und Bedürfnisse zur Erfahrung haben, so kann es für den, der den Positivismus durchschaut, nicht zweifelhaft sein, dafs der Sache nach sich unter der unscheinbaren und möglichst empiristischen Hülle des „Triebes" und „Bedürfnisses" im Grunde die Notwendigkeit des Denkens verbirgt. In die Lücke, die bei Laas durch das nicht ungestraft beiseite zu setzende „Denken" entstand, tritt das positivistisch maskierte und abgeschwächte Denken selber ein (vgl. S. 109). Unmittelbar freilich stellt sich die Sache bei Laas anders dar. Den logischen Kern im „Bedürfnis" darf er natürlich nicht anerkennen; doch aber kann er eines treibenden Faktors neben der Erfahrung nicht entraten, während er anderseits wieder von seinem fundamentalen Standpunkte aus kein anderes Erkenntnisprinzip als die Erfahrung zugeben darf. So nimmt denn in seinen Darlegungen das Prinzip des Bedürfens eine völlig schwankende, unklare Stellung ein, indem es bald in die Erfahrung hineinzufallen, bald ihr gegenüber die Bedeutung einer besondern Potenz zu besitzen scheint (*Idealismus und Positivismus*. III. Bd. S. 32 f. 131 ff. 261 ff. und sonst).

fallen, die Stimme der objektiven Wahrheit zu vernehmen. Als ein solches Gewifsheitsprinzip ist uns vorhin das moralische Bewufstsein aufgestofsen. Aufser diesem erscheinen mir noch zwei andere Prinzipien wichtig genug, um ihnen hier eine kritische Betrachtung zu widmen. Das eine läfst sich als das Prinzip der intuitiven Wahrnehmung, das andre als das der intuitiven Selbsterfassung bezeichnen. Jedes der beiden Prinzipien ist bedeutsam genug, um in einem besonderen Kapitel behandelt zu werden.

2. Es ist unleugbar, dafs sich an sämtliche Wahrnehmungen der Glaube knüpft, dafs es die Dinge und Eigenschaften der Aufsenwelt selbst sind, die wir wahrnehmen. Dieser Glaube haftet, wie ich schon oben (S. 65 ff.) darlegte, den Wahrnehmungen in so selbstverständlicher Weise an, dafs er sich gegen den theoretischen Standpunkt, den der Wahrnehmende in der Frage nach der Beschaffenheit der Aufsenwelt einnimmt, gänzlich gleichgültig verhält. Mögen wir auch wie Berkeley, Hume oder Kant über die Aufsenwelt urteilen, so bieten sich uns doch die Wahrnehmungen um nichts weniger mit dem Scheine dar, als bestünde ihr Inhalt aus den Dingen und Eigenschaften der Aufsenwelt selber. Und dieser realistische Glaube tritt nicht etwa wie ein Zweites zu dem zuerst für sich vorhandenen und als rein subjektiv empfundenen Wahrnehmungsinhalt hinzu, sondern der Wahrnehmungsinhalt ist für uns überhaupt gar nicht anders vorhanden als mit diesem unwiderstehlichen und unvertilgbaren Scheine der Aufsenexistenz. Die Wahrnehmung und der Glaube, die Aufsenwelt selbst wahrzunehmen, sind ein und derselbe Akt. Erst eine spätere Reflexion bringt uns zum Bewufstsein, dafs in diesem Akte jene zwei Faktoren zu unterscheiden sind. Ursprünglich gehören sie so innig zusammen, dafs, wenn man von allem Physiologischen absieht, geradezu die unterscheidende Haupteigentümlichkeit der Wahrnehmung in jenem unmittelbaren Scheine besteht, dafs der Inhalt dieser Funktion die Aufsenwelt selbst sei.

Unser ganzes Handeln und Leben vollzieht sich auf der Grundlage dieses naiv realistischen Glaubens; und zwar nicht blofs in dem Sinne, dafs uns jener Schein nie verläfst, sondern auch in dem weiteren Sinne, dafs wir ihm trauen und rechtgeben. Selbst der verrannteste Bewufstseinsidealist lebt im gewöhnlichen

Tagesgetriebe des Glaubens, daſs, wenn er spazierengeht, er das Pflaster als ein Auſsending berührt, und daſs, wenn er eine Kirsche in den Mund steckt, er es mit ihr als einem wirklichen äuſseren Ding zu thun bekommt. Wir würden alle Sicherheit und Geläufigkeit des Handelns, alle Selbstverständlichkeit und Natürlichkeit des Lebens einbüſsen, wenn wir dem realistischen Sinnenschein miſstrauten oder ihn gar für falsch erklärten. Ein Mensch, der seine theoretische Bezweiflung oder Verneinung der Auſsenwelt sich so in Fleisch und Blut übergehen lieſse, daſs er gegenüber den Wahrnehmungen sich auch im alltäglichen Leben fortwährend ihren rein subjektiven Charakter vorhielte, würde in diesem Gedanken ein beständiges Hemmnis widrigster Art für sein Handeln empfinden, ja er würde durch denselben aus dem natürlichen Zuge und Geleise des Lebens, aus allem gesunden Lebensgefühl völlig hinausgeworfen werden und über kurz oder lang die Gefahr, in Verrücktheit zu verfallen, vor sich erblicken. So ist also der realistische Glaube an die Wahrnehmung für das Handeln und Leben ein unentbehrliches Gewiſsheitsprinzip. Es ist eine Überzeugung festester und zweifellosester Art, die aus ihm in unser Handeln und Leben fortwährend übergeht, und es wäre eine völlige Verkennung der praktischen Seite des Menschen, wenn man diese Gewiſsheitsquelle in ihrer praktischen Überzeugungskraft lockern wollte.

Es ist nach dem allen kein Wunder, wenn hie und da die Meinung entstanden ist, daſs sich der realistische Glaube an die Wahrnehmung, der als praktisches und subjektives Gewiſsheitsprinzip dem Menschen unentbehrlich ist, auch als theoretisches und objektives Erkenntnisprinzip verwerten lasse. Können wir uns im praktischen Leben der in der Wahrnehmung steckenden transsubjektiven Gewiſsheit nicht entziehen: warum sollte dieser Gewiſsheit nicht auch in den Fragen der Wissenschaft eine Stimme zugestanden werden? Was scheint uns lebhafter und eindringlicher, unmittelbarer und augenfälliger die Auſsendinge zu zeigen und gleichsam aufzudecken als unser Wahrnehmen? Jede Wahrnehmung sagt uns mit nicht miſszuverstehender Stimme, daſs in ihr unser Bewuſstsein in scheidewandlose Beziehung zur Auſsenwelt trete, daſs diese selbst sich uns aufthue und hingebe. Da wäre es doch wohl unvernünftig und widernatürlich, in der Ferne nach Erkenntnisprinzipien

zu suchen, während dieses schlichte, alltäglich benutzte Erkenntnisprinzip hochmütig beiseite gelassen wird?

Und so zeigt denn die Geschichte der Philosophie in der That eine Reihe von Versuchen auf, die Wahrnehmungsgewifsheit als ein objektives Erkenntnisprinzip in die Wissenschaft einzuführen. In welcher Weise dies aber auch geschehen mag, immer handelt es sich dabei um eine intuitive Gewifsheit. Die Wahrnehmung soll uns nicht blofs dessen versichern, was an ihr die kritische Selbstbesinnung als unbezweifelbare Erfahrung, als unmittelbaren Inhalt aufweist, sondern noch eines Plus, das wir nur zu erfahren glauben, nicht aber wirklich erfahren. Wir sollen, indem wir wahrnehmen, ohne alle dazwischentretende Schritte, also auf unmittelbare Weise, eines Etwas innewerden, das in Wahrheit über die Unmittelbarkeit des Wahrnehmens hinausliegt. Wir sollen also in der Wahrnehmung eines Nichtunmittelbaren dennoch in unmittelbarer Weise gewifs werden. Es bekommt somit die Wahrnehmung selber den Charakter des Intuitiven. Ich darf daher das Gewifsheitsprinzip, um das es sich hier handelt, als das der intuitiven Wahrnehmung bezeichnen.

3. Wollte ich weiter zurückgreifen, so könnte ich dieses Gewifsheitsprinzip schon bei Locke nachweisen, der es neben dem reinen Erfahrungswissen (intuitive knowledge) und dem beweisbaren Wissen (demonstrative knowledge) unter dem Namen des sensitive knowledge, wenn auch etwas zögernd, in die Philosophie einführt.[1]) Doch will ich hiervon absehen und mit der Aufweisung des in Frage stehenden Prinzips in der Philosophie eines jüngeren Engländers beginnen. In besonders deutlicher und umfassender Weise nämlich wird dieses Gewifsheitsprinzip von der Common-Sense-Philosophie des Thomas Reid und seiner zahlreichen Anhänger angewendet. Reid wurde durch die dem „gesunden Menschenverstande“ so grell widersprechenden Systeme Berkeleys und Humes in heftigsten Schreck versetzt; alles Gesunde und Natürliche in den menschlichen Überzeugungen schien ihm hierdurch ins Wanken gebracht. Indem er nun diesem nach seiner Meinung absurden Skeptizismus die Axt an die Wurzel legen wollte, fand er, dafs alles Unheil letzten Endes sich von dem

[1]) Locke, *An essay concerning human understanding.* IV, 2, § 14

Prinzipe herschreibe, dafs unsre sinnlichen Wahrnehmungen nichts als Vorstellungen seien. Sind die Vorstellungen das einzige Objekt des Denkens, und haben die Vorstellungen keine Existenz aufserhalb des Bewufstseins, so gibt es für uns keine kontinuierlichen, dauernden Gegenstände. Er wird nicht müde, gegen diejenigen Philosophen zu Felde zu ziehen, welche allein das Bewufstsein und seine Vorstellungen als Grundlage gelten lassen, auf der die Vernunft das Gebäude der Erkenntnis zu errichten habe. Das Heilmittel, das er gegen dieses Gift des Skeptizismus anwendet, ist nun freilich von einer fast verdächtigen Einfachheit. Es besteht eben in nichts anderm, als in jenem sich an jede Wahrnehmung heftenden Glauben (belief, judgment), dafs das Wahrgenommene als Ding existiere. „Wenn ich einen Baum vor mir sehe, so gibt mein Sehvermögen mir nicht blofs eine einfache Wahrnehmung von dem Baume, sondern auch einen Glauben an die Existenz desselben.“ Die Wahrnehmung nötigt mich zum Glauben an die gegenwärtige Existenz des Dinges und das Gedächtnis zum Glauben an seine vergangene Existenz; und dieser Glaube ist ein Teil der menschlichen Konstitution.

Einen eigentümlichen Charakter erhält nun bei Reid dieser mit der Wahrnehmung sich verbindende Glaube dadurch, dafs er ihn als ein Bestandstück des common sense betrachtet. Die Erkenntnisse des gemeinen Menschenverstandes sind von unmittelbarer, allem Begründen und Beweisen entrückter Natur; gerade darum mufs sich die Vernunft vor seinen Befehlen beugen. Der common sense weist das Tribunal der Vernunft von sich und verlacht die Geschosse der Logiker. Hierdurch wird jener Wahrnehmungsglaube nun freilich von der Wahrnehmung etwas abgelöst und scheint eine unsinnlichere Beschaffenheit zu erhalten. Und noch entschiedener tritt diese Ablösung dadurch auf, dafs Reid von der Ausdehnung, Figur, Bewegung u. s. w. behauptet, sie seien nie als Inhalt von Sensationen vorhanden und allen Sensationen gänzlich unähnlich. Trotzdem aber ist es ebendoch die Thätigkeit der Sinne, die uns den Glauben an die Aufsenwelt gibt. Unsre Tastempfindungen z. B. „zeigen uns etwas aufser uns Befindliches, Ausgedehntes u. s. w. an“, und wir müssen vermöge eines zu unsrer Konstitution gehörigen „natürlichen Prinzipes“ daran glauben. Und ebenso ist es der materielle Eindruck

auf die Netzhaut, der uns die äufserlichen Figuren wahrnehmen läfst. Ja im Grunde ist mit jener Behauptung, dafs es eine sensation oder impression von Ausdehnung, Figur u. dgl. unmöglich geben könne, eine erst recht intuitive Wahrnehmung behauptet. Wir sollen — darauf läuft REIDS Ansicht hinaus — im stande sein, die äufsere Welt ohne subjektive Wahrnehmung wahrzunehmen. Es wird also eine geradezu mysteriöse Art des Wahrnehmens zum Erkenntnisprinzip gemacht.[1])

Wie REID in Opposition gegen HUME, so wurde FR. H. JACOBI in ausdrücklicher Bekämpfung der beiden Rationalisten SPINOZA und KANT zu der Überzeugung geführt, dafs alles Wissen auf einem Glauben beruhe. Überläfst man sich einzig dem Zuge des Beweisens, so kommt man zum Atheismus und Fatalismus. Das Logische erscheint diesem in der Totalität und Urlebendigkeit des Fühlens schwelgenden Standpunkte fast wie das böse Prinzip auf intellektuellem Gebiete, das sich zwar leider nicht gänzlich entbehren lasse, das man jedoch durch das göttliche Prinzip des Glaubens und Fühlens unschädlich machen müsse. Jeder Beweis setzt etwas schon Bewiesenes voraus und weist daher letztlich auf das Prinzip des Glaubens oder der Offenbarung hin. „Das Element aller menschlichen Erkenntnis und Wirksamkeit ist Glaube.“ Die Wissenschaft ist ein Wissen aus zweiter Hand; diesem geht voraus ein Wissen ohne Beweise, ein Wissen, welches unmittelbar Dasein enthüllt und auf das Unauflösliche und Einfache geht. JACOBI bezeichnet die Lehre von einer über das Vermögen demonstrierender Wissenschaft sich erhebenden Kraft des Glaubens als seine Grundlehre.[2]) In seiner späteren Zeit gab er bekanntlich diesem Vermögen unmittelbaren Wissens den Namen „Vernunft“.

Wie REIDS common sense, so enthält auch JACOBIS Glaube mancherlei Bestandstücke in sich, die von ihm selbst nicht klar gesondert werden. Zum Teil ist sein „Glaube“ eine unmittelbare Gewifsheit religiöser Art. Die „Vernunft“ ist das Organ der Vernehmung des Übersinnlichen; sie offenbart uns den lebendigen

[1]) THOMAS REID, *An inquiry into the human mind.* I, 3 ff. V, 7 f. VI, 8. VII.

[2]) FRIEDRICH HEINRICH JACOBIS Werke. II. Bd. S. 4 ff. IV. Bd. S. 72. 223.

Gott, Freiheit und Tugend, das Wahre, Schöne und Gute. Das erste Wort der Vernunft ist Gott; wer dieses Wort tilgt, macht die Vernunft zum wesenlosen Unding. So gewifs ich an mein eigenes Bewufstsein glaube, so gewifs bewährt sich der lebendige Gott meinem Geiste. Die Vernunft empfindet, siehet und weiset Gott. Zweitens ist in den JACOBIschen Glauben die Gewifsheit der intuitiven Selbsterfassung aufgenommen, von der weiterhin zu reden sein wird. Nach JACOBI findet sich der Mensch durch ein unmittelbares Wesenheitsgefühl als ein Eines, als ein Selbst. Und ebenso beruht unsre Vorstellung von Ursache und Wirkung auf einer intuitiven Innenerfahrung. Thun und Leiden, Wirken und Gegenwirken stellen sich uns unmittelbar im Bewufstsein dar. Diese beiden Arten der Gewifsheit sind nun, wie dies ja sehr naheliegt, mehr oder weniger von der moralischen Gewifsheit durchsetzt, die somit den dritten Bestandteil des „Glaubens" bildet. Besonders dann tritt dieser Bestandteil hervor, wenn JACOBI von der Vernunft sagt, dafs sie uns das Gute und Schöne offenbare.[1])

Als viertes wesentliches Moment des „Glaubens" endlich stellt sich uns die intuitive Wahrnehmung dar. „Durch den Glauben wissen wir, dafs wir einen Körper haben, und dafs aufser uns andere Körper vorhanden sind." Es ist dies eine in der Empfindung enthaltene „unmittelbare Gewifsheit, welche nicht allein keiner Beweise bedarf, sondern schlechterdings alle Beweise ausschliefst"; ja, sie wird geradezu als blinde Gewifsheit bezeichnet. Auch bei der allerersten und einfachsten Wahrnehmung sind inneres Bewufstsein und äufserlicher Gegenstand zugleich in der Seele da, in demselben Nu, in demselben unteilbaren Augenblicke, ohne irgend eine Operation des Verstandes.[2]) Wie sehr dabei die Wahrnehmung einen intuitiven Charakter gewinnt, erhellt daraus, dafs sich JACOBI die Wahrnehmung selbst als vernunftvoll, als ungeschieden eins mit der lebendigen Thätigkeit des Denkens vorstellt. Aufser der ursprünglichen Handlung der Wahrnehmung haben wir keine besonderen Handlungen des Denkens nötig. Jede Wahrnehmung ist an sich schon ein Begriff. Wenn wir denken,

---

[1]) JACOBI, Werke. II. Bd. S. 9. 20. 201 ff. III. Bd. S. 208. 224. 234.
[2]) Ibid. II. Bd. S. 143. 176. IV. Bd. 1. Teil. S. 210 f.

strengen wir keineswegs eine besondere Kraft des Urteilens und Schliefsens, sondern einzig und allein die Kraft unsres „Sinnes" an. Die „Sinnlichkeit" ist ein Mittel zugleich der Trennung und Vereinigung. So ist es denn auch kein Wunder, dafs der Glaube, wo er sich auf das Übersinnliche richtet, unwillkürlich die Gestalt eines höheren Wahrnehmens annimmt.[1])

4. Es wäre wohl wert, die Frage in einer Monographie zu untersuchen, wie weit sich das Erkenntnisprinzip der intuitiven Wahrnehmung in der gegenwärtigen Philosophie erstrecke. Man würde vielfach auch dort, wo man es nicht vermutet, Spuren davon entdecken. Zwei Umstände sind es, die durch ihr Zusammentreffen zur Verbreitung dieses Erkenntnisprinzipes beitragen. Erstlich ist durch die empiristischen Strömungen das Ansehen des Denkens als eines wahrheitbegründenden Prinzips so stark untergraben worden, dafs es selbst bei solchen, die sich dem Empirismus keineswegs völlig zu überliefern gewillt sind, in Mifskredit geraten ist. Mit dieser Verkennung der objektiven Bedeutung des Denkens kann nun die Einsicht zusammentreffen, dafs es doch nicht angehe, unsre Empfindungen, Wahrnehmungen u. dgl., kurz unsre Bewufstseinsvorgänge für das einzig Erkennbare zu erklären; dafs, wenn unser Erkennen nicht ein bedeutungsleeres Spiel sein solle, es auf Grundlage der Annahme einer Aufsenwelt ausgeübt werden müsse. Erscheint nun aber das Denken als untüchtig, die Annahme einer Aufsenwelt objektiv zu begründen, so bleibt kaum etwas andres übrig, als die Bezeugung der Aufsenwelt auf die unmittelbare Wahrnehmung selber zu gründen. So kommt es, dafs bei manchen nüchternen Forschern, die es für verkehrte Mystik halten, dem Denken eine theoretische Beherrschung der Aufsenwelt zuzutrauen, die Wahrnehmung eine durchaus mystische Beimischung erhält.

Auch ist zu erwägen, dafs, wie wir gesehen haben, es nicht ohne Schwierigkeiten ist, das Denken zum Träger der Vermittelung des Subjekts mit der Aufsenwelt zu machen. Es ist daher in der verwickelten und dornenvollen Natur der Sache begründet, wenn immer wieder Versuche entstehen, mit möglichster Umgehung des Denkens die Erkenntnis der Aufsenwelt sicherzu-

---

[1]) Jacobi, Werke. II Bd. S. 11 ff. 263 ff.

stellen. Schon aus diesem allgemeinen Grunde wird es gut sein, solchen Versuchen kritische Aufmerksamkeit zu schenken.

Ich will mich hier darauf beschränken, KIRCHMANN, RIEHL und STAUDINGER zu betrachten. Die Erkenntnistheorie KIRCHMANNS gehört zu den interessanteren Versuchen, aus der Subjektivität des Bewufstseins zu transsubjektivem Erkennen zu gelangen, ohne dabei doch dem Denken als solchem transsubjektive Gültigkeit zuzugestehen. Nach ihm beruht alles Erkennen auf zwei Grundsätzen. Der eine lautet: „der Widerspruch existiert nicht." Hiermit ist zwar dem Denken eine gewisse Rolle im Zustandekommen des Erkennens eingeräumt. Allein bei näherem Zusehen soll das Denken doch, so widerspruchsvoll dies auch sein mag, nur für das subjektive Wissen, nicht für das Sein Gültigkeit haben. Indessen gehört es nicht hierher, diesen Grundsatz zu beleuchten. Um so mehr interessiert uns hier der andre Grundsatz: „das Wahrgenommene existiert." Dieser Grundsatz verdankt seine Feststellung nicht etwa dem Denken, sondern lediglich einem unmittelbaren Fürwahrhalten, das KIRCHMANN nicht abgeneigt ist, mit JACOBI „Glaube" zu nennen. Der Sinn des zweiten Grundsatzes geht nun natürlich nicht dahin, dafs das Wahrgenommene als Bewufstseinsinhalt existiere; sondern die Meinung KIRCHMANNS ist, dafs das Wahrgenommene zugleich als transsubjektives Sein existiert. Das Seiende, das uns durch die Wahrnehmung unmittelbar gegeben wird, besteht, auch ohne dafs es von uns gewufst wird. Das Eigentümliche bei KIRCHMANN ist aber nun, dafs er sich durch das Wahrnehmen nicht nur, wie REID und JACOBI, die Existenz einer Aufsenwelt überhaupt verbürgen läfst, sondern dafs nach seiner Überzeugung der Wahrnehmungsinhalt in seiner Eigentümlichkeit sich unmittelbar zugleich als transsubjektiv existierend bezeugt. KIRCHMANN bekämpft ausdrücklich LOCKE und die moderne Naturwissenschaft, weil sie Farbe, Ton, Wärme, Geschmack als blofse Vorstellungen ansehen, denen kein Seiendes entspreche. Er hält die von der Naturwissenschaft fast als vorsündflutlich belächelte Ansicht fest, dafs den Dingen als solchen neben den ihnen von Physik und Chemie zugeschriebenen Eigenschaften auch noch die Qualitäten des Farbigen, Tönenden u. dgl. zukommen. Die Wahrnehmungen haben „das Besondere, dafs sie ihren Inhalt als seiend aufserhalb der Vorstellung setzen". Bei

dem Wahrnehmen überfliefst der Inhalt des Seienden in das Wissen; in dem Wahrnehmen bin ich dem Gegenstande unendlich nahe; in der Identität von Seiendem und gewufstem Inhalt liegt der unergründliche Reiz des Wahrnehmens. — Es gibt in der neueren Zeit wohl kaum einen Philosophen, der den Glauben an die Wahrnehmung in so resoluter, uneingeschränkter Weise zum Erkenntnisprinzip gemacht hätte.[1])

Fehlt bei KIRCHMANN selbst jeder Versuch, den Glauben an die Wahrnehmung zu rechtfertigen, so bemüht sich RIEHL, dies in eingehender Weise zu thun. Er geht von der Überzeugung aus, dafs erst auf Grundlage der Annahme einer realen Aufsenwelt die Erkenntnistheorie möglich werde. Fragt er sich nun, worauf sich diese Annahme gründe, so weifs er nur die Empfindung zu nennen. Er zeigt ganz richtig, wie die dunkle Empfindung des Neugeborenen allmählich zur Unterscheidung des Selbstes und des zu ihm gehörigen Leibes gelangt, und er schliefst hieraus, dafs der ursprünglichen Empfindung die Relation von Subjekt und Objekt gänzlich fremd sei. Aus diesem Grunde allein sollen wir im stande sein, uns eine Existenz, die nicht als Objekt an unsrem Subjekte hängt, als möglich vorzustellen. Ja auch die Überzeugung von der Wirklichkeit einer von uns unabhängigen Existenz soll allein in dieser ungeteilten, noch nicht in Subjekt und Objekt gespaltenen Empfindung wurzeln. „Das Sein der Empfindung schliefst zugleich die Mitexistenz des Non-Ego ein". „Wir erfahren durch den Zwang, womit uns die Mannigfaltigkeit der Empfindungen bestimmt, dafs das Bewufstsein durch eine Wirklichkeit begrenzt wird, die es nicht selber ist."[2])

Fragen wir nun RIEHL, wieviel an den Empfindungen sich als transsubjektiv bezeuge, so erhalten wir eine ähnliche Antwort wie bei KIRCHMANN. Auch RIEHL ist des Glaubens, dafs die Qualitäten der Empfindung mehr als nur subjektiv seien, dafs den Dingen aufser den mechanischen Eigenschaften noch qualitative

---

[1]) J. H. v. KIRCHMANN, *Die Lehre vom Wissen als Einleitung in das Studium philosophischer Werke.* Berlin 1868. S. 7. 10. 67 ff. HARTMANN hat in seiner Schrift *„J. H. v. Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus"* (Berlin 1875) eine treffliche Kritik dieses Standpunktes, der ohne Frage auf einer gewissen Frische und Selbständigkeit des Denkens beruht, geliefert.

[2]) RIEHL, *Kritizismus.* II. Bd. S. 50 ff. 67 ff.

Eigenschaften (wie Farbe u. s. w.) zukommen. So bringt der Wahrnehmungsglaube beide Philosophen in eine schwierige Stellung zur Naturwissenschaft.

Zum Teil ähnlich wie RIEHL äufsert sich STAUDINGER. Er sieht drei Möglichkeiten vor sich: entweder man bleibt bei der Immanenz des Bewufstseins stehen, wodurch indessen, wie er richtig sagt, die Erfahrung selber verwirrt wird; oder man traut dem Denken die Leistung zu, die Brücke zur Aufsenwelt zu schaffen, womit man indessen, wie er glaubt, dem Denken etwas Unmögliches zumutet; oder endlich — und hierfür entscheidet sich STAUDINGER — man erblickt in der ursprünglichen Empfindung ein Zeugnis von der Aufsenwelt. Ähnlich wie RIEHL glaubt er, dafs die Empfindung unmittelbar auf ein fremdes Etwas stöfst. Die Empfindung besteht gerade in dem Bewufstsein der Berührung eines Fremden. Der transsubjektive Gegenstand gibt sich in der Empfindung unmittelbar, wenn auch völlig unbestimmt, kund. Er vergleicht dies Stofsen der Empfindung auf das Transsubjektive der Perplexität des Geistes, die zuweilen vorkommt, wenn ganz unerwartet unsre Hand an ein unerklärliches Fremdes rührt. So ist also auch hier das Empfinden ein intuitiver Vorgang: die Empfindung soll über sich hinausempfinden. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn STAUDINGER in der Empfindung, sofern sie das Bewufstsein der Berührung eines Fremden ist, ein ursprüngliches, ungeschiedenes Kausal- und Substanzbewufstsein antrifft.[1]

5. Nachdem ich eine Anzahl historischer Gestaltungen des Erkenntnisprinzips der intuitiven Wahrnehmung vorgeführt habe, bleibt noch übrig, die Untauglichkeit desselben zur Begründung objektiver Erkenntnis darzuthun. Schon durch folgenden Umstand wird diese Untauglichkeit erwiesen. Die Wahrnehmung zeigt uns die transsubjektive Existenz der Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke und Temperaturqualitäten mit nicht weniger unmittelbarem und unwiderstehlichem Scheine als die transsubjektive Existenz einer körperlichen Aufsenwelt überhaupt. Nun haben zwar manche, wie KIRCHMANN und RIEHL, den Mut, die Empfindungsqualitäten ohne Auswahl für transsubjektiv zu erklären. Allein hierin werden

[1] F. STAUDINGER, *Zur Grundlegung des Erfahrungsbegriffes.* In der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, VI. und VII. Jahrgang. Vgl. besonders VII. Jahrgang, I. Heft, S. 35 ff.

ihnen doch die wenigsten folgen wollen. Denn lassen sich zur Not vielleicht die Farben als ablösbar vom sehenden Auge vorstellen, so erscheint beim Tönen die Ablösung vom hörenden Ohr schon gänzlich undurchführbar; und geradezu widersinnig ist es, sich das Süfse und Saure, das Wohlriechende und Stinkende, das Warme und Kalte ohne jede Beziehung zu unsrem Empfinden in den Dingen steckend oder sie umschwebend vorzustellen. Allein nicht nur sämtliche Arten der Empfindungsqualitäten müfsten, wenn der Wahrnehmungsglaube zum Erkenntnisprinzip gemacht wird, als transsubjektiv anerkannt werden, sondern auch diejenigen Empfindungsinhalte, die wir nachträglich als Täuschungen beurteilen. Die Empfindungen, die wir im Traume, Fieberwahne u. dgl. haben, drängen uns, während wir sie haben, gleichfalls den Glauben auf, dafs uns in ihnen ein Transsubjektives kund werde. Auch in der Traumempfindung spürt sich das Bewufstsein einem äufseren Zwange unterworfen und „durch eine Wirklichkeit begrenzt, die es nicht selber ist“; auch die Traumempfindung glaubt auf ein fremdes Etwas unmittelbar zu stofsen; und so sind denn manche Naturvölker in der That überzeugt, dafs die Seele die im Traume gesehenen Gegenden wirklich durchwandert habe und den im Traume erschienenen Personen wirklich begegnet sei.[1] Und doch ist noch kein Erkenntnistheoretiker so konsequent gewesen, sich durch die Traumempfindungen die Realität des Empfundenen verbürgen zu lassen.

Folgende Alternative ist unausweichlich: entweder man stellt die intuitive Gewifsheit des Empfindens und Wahrnehmens als ein rein durch sich selbst wahrheitbegründendes Prinzip auf; dann ist man aber auch genötigt, ausnahmslos allen Inhalt des Empfindens und Wahrnehmens für transsubjektiv zu erklären; denn es gibt keinen Inhalt darin, woran sich nicht die Gewifsheit knüpfte, es mit einem Transsubjektiven zu thun zu haben. Oder man trifft unter dem Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalt eine Auswahl und gibt einen Teil davon, wiewohl auch er die Nötigung, ihn als transsubjektiv zu glauben, bei sich führt, dennoch als lediglich subjektiv preis; dann jedoch ist es konsequent, das Erkenntnisprinzip des intuitiven Empfindens und Wahrnehmens über-

[1] Vgl. Paul Radestock, *Schlaf und Traum*, Leipzig 1879. S. 8, 13 f.

haupt aufzugeben. Denn trifft man eine derartige Auswahl — und es geschieht dies bei allen Vertretern dieses Prinzips —, so bekennt man hierdurch, dafs nicht der im Empfinden und Wahrnehmen liegende Glaube das Transsubjektive verbürgt, sondern dafs es schliefslich die Kritik des Denkens ist, wonach sich der transsubjektive Wert des Empfindens und Wahrnehmens bestimmt. Wenn die intuitive Gewifsheit von einer transsubjektiven Körperwelt überhaupt einen höheren Grad zu haben scheint als die intuitive Gewifsheit von der transsubjektiven Existenz der Farbe oder des Geruchs, so kommt dies nur daher, weil jene Gewifsheit uns zugleich als vernünftig, d. h. als logisch gerechtfertigt erscheint, während sich an die letztere sofort gar manche logische Fragezeichen hängen. Die rein intuitive Gewifsheit ist in beiden Fällen genau dieselbe. In der Wahrnehmung als solcher ist der Glaube an die transsubjektive Existenz des Roten oder Warmen in nicht geringerem Grade enthalten als der Glaube an die körperliche Aufsenwelt überhaupt.

Allein nicht nur wegen der Unmöglichkeit, das Prinzip der intuitiven Wahrnehmung konsequent durchzuführen, erweist es sich als untauglich; sondern es folgt dies auch aus der direkten Betrachtung dieses Prinzips. Der Glaube, dafs uns im Wahrnehmen ein entsprechendes Transsubjektives gewifs werde, trägt das Gepräge einer instinktiven, unwillkürlichen, blinden Gewifsheit, die als solche auf sachliche Notwendigkeit nicht Anspruch zu erheben berechtigt ist, sondern auf ihren Wahrheitsgehalt hin immer erst geprüft werden mufs.

Allerdings ist der intuitive Wahrnehmungsglaube als unwillkürlicher Bestandteil des Wahrnehmens und des praktischen Lebens, also als subjektiv begründete Gewifsheit, allgemein verbreitet — ein Vorzug, der ihn z. B. vor dem moralischen Glauben auszeichnet, den gar viele auch nicht einmal als subjektives Phänomen in sich vorfinden. Allein trotz seiner allgemeinen Verbreitung hält doch nur der unkritische Mensch an diesem Glauben in theoretischer Hinsicht fest; wenn die kritische Reflexion erwacht, geschieht es sehr bald, dafs dieser Glaube nicht ohne weiteres theoretisch sanktioniert wird. Es erheben sich Fragen und Zweifel, ob denn jener Gewifsheit wohl auch zu trauen sei, und die Antworten schränken den objektiven Gehalt derselben mehr oder

weniger ein. So tritt mit der Verschärfung des Selbstbewufstseins und der Reflexion, mit der Zunahme der kritischen Bildung immer mehr das Bestreben ein, den Wahrheitsgehalt des intuitiven Glaubens an einem davon verschiedenen Mafsstabe — und es ist dies kein andrer als das Denken — zu messen und diesen Glauben dementsprechend zu korrigieren; womit natürlich dem intuitiven Glauben der Rang eines wahrheitbegründenden Prinzips entzogen ist.

In diesem Schicksal des intuitiven Wahrnehmungsglaubens kommt der Mangel an objektiver Notwendigkeit deutlich zu Tage. Könnte denn wohl mit zunehmender Reife des Bewufstseins an diesen Glauben immer dringender und zweifelnder die Frage gerichtet werden, ob er recht habe, wenn in ihm das Bewufstsein der sachlichen Notwendigkeit vorhanden wäre? Die Unverträglichkeit des einfachen Festhaltens an diesem Glauben mit der fortschreitenden Entwickelung des Menschengeistes spricht laut und deutlich für die Subjektivität des Grundes, auf dem dieser Glaube ruht. Wenn wir in dem Wahrnehmungsglauben die Sache selbst zu ergreifen theoretisch gewifs wären, so würde er von der zunehmenden Selbstbesinnung nicht mit immer wachsendem Mifstrauen betrachtet und in seinem Wahrheitsgehalte immer mehr eingeschränkt werden. Bei kühler Selbstbesinnung erscheint uns der Wahrnehmungsglaube vielmehr als eine instinktive Äufserung unsres Wesens, er haftet uns wie eine unabwendbare Thatsache an, die nichts in sich enthält, wodurch sie begründet und gerechtfertigt würde. In dieser Beziehung hat der moralische Glaube den Vorzug; denn das Bewufstsein des Sollens spricht durch sich selber zugleich schon die Rechtfertigung seiner selbst aus (wenn auch nur in Form persönlicher Gewifsheit). Dem gegenüber gibt sich uns die intuitive Gewifsheit des Wahrnehmens durchaus als eine blinde, rechtfertigungslose Thatsache kund. Ich will keineswegs leugnen, dafs diese Wahrnehmungsgewifsheit in ihren Aussagen zum Teil recht hat; allein die spezifische Form, in der diese Gewifsheit auftritt, bringt dieses Rechthaben nicht zum Ausdruck. Auf diese Gewifsheit als solche kann ihr eventuelles Rechthaben nicht gegründet werden. Es steht daher die intuitive Gewifsheit des Wahrnehmens von der sachlichen Notwendigkeit noch viel weiter ab als die moralische Gewifsheit. Sie ist demnach als wissenschaftliches Erkenntnisprinzip völlig unbrauchbar.

Viertes Kapitel.

Das Erkenntnisprinzip der intuitiven Selbsterfassung.

1. Zum Prinzipe der intuitiven Selbsterfassung werde ich eine ganz ähnliche Stellung zu nehmen haben. Auch hier will ich zunächst fragen, wie es sich aus der Beschaffenheit unsrer Selbsterfassung erklären lasse, daſs sie häufig als ein unmittelbar wahrheitbegründendes Erkenntnisprinzip aufgestellt wird.

Es kann kein Zweifel sein, daſs meine Innenerfahrung mir immer nur meine koexistierenden und succedierenden Bewuſstseinsvorgänge zeigt. Darin liegt schon, daſs in jedem derselben zugleich mein Ichbewuſstsein als eingeschmolzener Bestandteil miterfahren wird; denn sonst könnte ich ja die Bewuſstseinsvorgänge nicht als die meinigen erfahren. Dagegen bleibt vollständig unerfahrbar, was den in der Identität meines Bewuſstseins verlaufenden Vorgängen zu Grunde liege, worin das Wesen des sich selbst erfahrenden Bewuſstseins bestehe, welche Quelle, welche Kräfte und Gesetze meine Bewuſstseinsvorgänge entspringen lassen. Insbesondere ist es aller Erfahrung entrückt, ob meine Bewuſstseinsvorgänge in einer bleibenden ideellen Potenz, in einem Ich an sich, in einem einheitlichen Selbst als in ihrer tragenden, erzeugenden, einigenden Grundlage wurzeln. Dies alles steht uns schon von dem zweiten Abschnitte her fest (S. 86).

Ähnlich nun, wie wir in der äuſseren Erfahrung mehr wahrzunehmen glauben, als wir wirklich wahrnehmen, ist auch in der Innenerfahrung ein Plus anzutreffen, das wir unmittelbar zu erfassen und zu erleben glauben, ohne daſs dies doch in Wirklichkeit der Fall wäre. Indem ich mich selbstbewuſst erfasse, glaube ich mich als ein wesenhaftes einheitliches Ich, als ein allen meinen Bewuſstseinsfunktionen zu Grunde liegendes, im Verhältnis zu ihnen ursprüngliches Selbst zu erfassen. Meine kritische Reflexion sagt mir, daſs ich hiermit in mein Selbstbewuſstsein etwas hineinfühle und hineindeute, was über alle Erfahrbarkeit hinausliegt; allein trotz

dieser Reflexion weicht, ähnlich wie bei der sinnlichen Wahrnehmung, doch der Schein nicht, als ob ich in meiner energischen Selbsterfassung zugleich hinter mein phänomenales Bewufstsein blicken und mich in meiner Wesenheit ergreifen könnte. Hume hat ganz recht, wenn er das, was wir in unsrem Ich unbezweifelbar erfahren, als ein Bündel oder eine Sammlung von Vorstellungen bezeichnet; allein er ist insofern im Unrecht, als er die unwillkürliche Vorstellung von unsrem bleibenden, zu Grunde liegenden Selbst lediglich als eine auf Grundlage der Ideenassociation gebildete Vorstellung der Einbildungskraft (imagination) behandelt.[1] Er hätte hinzufügen sollen, dafs wir diese Vorstellung derart intuitiv in unser Bewufstsein hineinschauen, dafs ihr Inhalt uns bei energischer Selbsterfassung unvermeidlich in der Tiefe unsres Ich zu liegen scheint (vgl. S. 87).

Ich behaupte nun keineswegs, dafs dieser intuitive Glaube so deutlich und bestimmt mit der Selbstwahrnehmung verbunden ist, wie der vorhin behandelte Wahrnehmungsglaube mit der sinnlichen Wahrnehmung. Während mir die sinnliche Wahrnehmung die räumlichen Gestalten, Farben, Töne u. s. w. mit derselben Bestimmtheit, mit der ich sie wahrnehme, als transsubjektive Dinge und Eigenschaften zeigt, verläuft die intuitive Selbsterfassung weit mehr ins Dunkle und Unbestimmte. Es läfst sich nicht vollkommen bestimmt angeben, was dasjenige sei, was wir bei der Selbstwahrnehmung unwillkürlich in uns hineinfühlen; weswegen es denn auch von verschiedenen in verschiedener Besonderheit gefühlt und angegeben wird. Auch mag wohl bei nicht wenigen das Hineinfühlen dieses Plus so undeutlich und schwach sein, dafs sie infolge mangelhafter Selbstbeobachtung behaupten, es nicht in sich entdecken zu können. Doch wie dem auch sein mag, jedenfalls spricht diese intuitive Selbsterfassung für sehr viele mit so lauter und entschiedener Stimme, dafs sie schon allein hierdurch ohne Zuhilfenahme anderer Erkenntnisprinzipien die volle subjektive Gewifsheit ihres wesenhaften Selbstes haben und hiermit ihr Gemütsbedürfnis vollauf befriedigen. Teils kann nun diese Gewifsheit die naivere Gestalt haben, dafs die feste Überzeugung vorhanden ist, es reiche das Bewufstsein geradezu in das wesenhafte

[1] Hume, *Treatise.* I. Bd. S. 536 ff.

Selbst hinab und nehme es gleichsam in Besitz. Teils verbindet sie sich mit der kritischeren Meinung, dafs die intuitive Selbsterfassung *blofs auf dem Hineinfühlen eines* Vorstellungsinhalts in mein Ich beruht.

Hiernach wird es begreiflich, dafs hie und da die Meinung entspringt, es könne die intuitive Selbsterfassung als objektives Erkenntnisprinzip verwertet werden. Gerade bei einem energischen Selbstbewufstsein wird es leicht geschehen können, dafs die intuitive Gewifsheit, sein innerstes Selbst ergriffen zu haben, so unwidersprechlich auftritt, dafs sich mit ihr wie selbstverständlich die Überzeugung verschmilzt, es handle sich dabei nicht blofs um ein Hineinfühlen und Hineindeuten, sondern jene Gewifsheit sei das wirkliche Ergreifen des wesenhaften Selbstes selber. Wer diese Überzeugung gewinnt, mufs natürlich hiermit ein absolut umumstöfsliches, an Objektivität nicht zu übertreffendes Erkenntnisprinzip gefunden zu haben glauben. Wie die Geschichte der Philosophie zeigt, kann jene unkritische Überzeugung selbst bei Männern entstehen, welche sonst auf die Kluft zwischen Bewufstsein und Transsubjektivem mit scharfer Aufmerksamkeit achten.

2. Auch hier will ich einige beachtenswerte Fälle aus der Geschichte der Philosophie anführen, in denen dieser subjektiven Gewifsheitsquelle der Rang eines objektiven Erkenntnisprinzips zugestanden wurde. Auf JACOBI, der neben dem Prinzip der intuitiven Wahrnehmung auch das der intuitiven Selbsterfassung zu Grunde legt, komme ich mit Rücksicht auf das oben (S. 522 f.) Gesagte nicht mehr zurück. Es ist besonders die spekulative Richtung in der nachkantischen Philosophie, wo man die intuitive Gewifsheit der Selbsterfassung häufig in grundlegender Weise angewendet findet. Doch auch der empirischen Richtung ist dieses Prinzip nicht ganz fremd, wie z. B. BENEKE beweist. BENEKE glaubt, dafs wir uns in unsrer Selbstauffassung „vorstellen, wie wir an und für uns selber sind, nicht blofs, wie wir uns erscheinen.“ Er stellt sich hiermit in bewufsten Gegensatz zu KANT, der die Unerreichbarkeit des Seins auch für unser inneres Vorstellen behauptet. In der Wahrnehmung des Selbstbewufstseins sei das Sein unmittelbar als Bestandteil des Vorstellens gegeben; hier gehe das Sein unmittelbar, ohne Zumischung einer fremdartigen Form, in die Vorstellung ein; hier seien Sein

und Vorstellung identisch.[1]) Sonach ist es nicht etwa unser Vorstellungsdasein, sondern unser wesenhaftes Sein, welches wir unmittelbar erfassen können sollen. Nach BENEKE ist unser Bewufstsein als solches nicht ursprünglich gleich demjenigen Sein, dessen wir in unsrem Selbstbewufstsein innewerden; sondern er stellt sich das Verhältnis so vor, dafs das Sein in das Bewufstsein erst „eingeht" und so ein Bestandteil unsres Vorstellens wird.

Weit öfter indessen treffen wir dieses Erkenntnisprinzip bei den spekulativen Philosophen an. Besonders fällt die originelle Art in die Augen, wie SCHOPENHAUER die intuitive Selbsterfassung zum Grundstein seiner Metaphysik macht. Bekanntlich schränkt SCHOPENHAUER das durch den Satz vom Grunde geleitete, d. h. logische Erkennen, wie KANT auf die Vorstellungswelt ein. Wenn er nun trotzdem die Welt in ausführlicher Weise metaphysisch zu deuten unternimmt, so kann dies nur auf Grundlage eines alogischen Erkenntnisprinzips geschehen.

Der Grundstein seiner Metaphysik besteht in der Gewifsheit, dafs das Wesen unsres Selbstes im „Willen" liegt. Diese Gewifsheit aber verdankt SCHOPENHAUER nach seinen oft wiederholten Aussagen der intuitiven Selbsterfassung. Indem ich meinen Leib nicht in der gewöhnlichen verständigen Weise, sondern ganz unmittelbar von innenher anschaue, werde ich dessen inne, dafs der Schlüssel zu seiner Erscheinung der Wille ist. Seinen Leib als Willen zu erfahren, ist die unmittelbarste Erkenntnis, eine Erkenntnis ganz eigner Art, eine Erkenntnis in concreto. Was Wille sei, erkennen wir viel besser als sonst irgend etwas; er ist das jedermann am intimsten Bekannte. In dieser Erkenntnis offenbart sich uns das Getriebe unsres Wesens, unsres Thuns, unsrer Bewegungen; wir stehen hiermit gleichsam hinter den Kulissen und erfahren das Geheimnis, wie dem innersten Wesen nach in uns die Ursache die Wirkung herbeiführt. Der Wille offenbart sich uns als der Kern unser selbst.[2]) Man könnte sich vielleicht daran stofsen, dafs SCHOPENHAUER von der Anschauung unsres Leibes ausgeht, und infolge dessen meinen, dafs es sich dabei nicht um Selbst-

---

[1]) FRIEDRICH EDUARD BENEKE, *System der Metaphysik und Religionsphilosophie.* Berlin 1840. S. 68 ff.

[2]) SCHOPENHAUER, *Welt als Wille und Vorstellung.* 3. Aufl. I. Bd. S. 119 ff. 130 ff. *Vierfache Wurzel.* 3. Aufl. S. 145.

erfassung handle. Allein er verlangt ja, dafs wir unsren Leib ohne Vermittelung der sinnlichen Wahrnehmung, d. i. unmittelbar und von innenher anschauen. Hiermit aber ist nichts andres verlangt, als dafs wir uns in unsrem Daseins- und Lebensgefühle, in unsrer sinnlichen Innenexistenz unmittelbar erfassen. Es ist also eine besondere Art von Selbsterfassung, in der uns nach SCHOPENHAUERS Ansicht das Geheimnis unsres Wesens aufgeht. Dazu stimmt denn auch vollkommen, dafs der so geoffenbarte Wille *vor allem* Wille zum Leben, Lebensdrang, Daseinsdurst ist.

Wie weit die intuitive Selbsterfassung bei SCHOPENHAUER über das Erfahrbare hinausgreift, erhellt besonders aus dem zweiten Bande seines Hauptwerkes. Bei jedem Hervortreten eines Willensaktes aus der dunklen Tiefe unsres Innern in das erkennende Bewufstsein geschieht ein „unmittelbarer Übergang des aufser der Zeit liegenden Dinges an sich in die Erscheinung." In der Wahrnehmung unsres eignen Willens liegt „der Punkt, wo das Ding an sich am unmittelbarsten in die Erscheinung tritt und in gröfster Nähe vom erkennenden Subjekt beleuchtet wird." Das Ding an sich kann freilich nicht mittels Anschauungen und Begriffen (d. h. mittels logischer Bearbeitung der Erfahrung) erkannt werden, wohl aber wird „es selbst sich seiner bewufst", indem es uns ganz unmittelbar ins Bewufstsein kommt. Wie die alten Deutschen, wenn sie alles verspielt hatten, zuletzt ihre eigne Person einsetzten: so ist es natürlich, dafs wir an dem Punkte, wo der objektiv erkennende Intellekt nichts mehr auszurichten vermag, unser ganzes übriges Wesen, welches doch auch Ding an sich ist, mit ins Spiel bringen, um durch selbiges Hilfe zu suchen. Da besteht nun die allein richtige und objektivgültige Art, solches auszuführen, darin, „dafs man die empirische Thatsache eines in unsrem Innern sich kundgebenden, ja dessen alleiniges Wesen ausmachenden Willens auffasse." [1])

Man darf nicht die höchst bedeutsame Wahrheit verkennen, die in dieser Grundanschauung SCHOPENHAUERS liegt. Soviel ist zweifellos richtig, dafs wir von allen Bewufstseinsbethätigungen diejenigen, die ein Streben im weitesten Sinne in sich enthalten

[1]) SCHOPENHAUER, *Welt als Wille und Vorstellung.* 3. Aufl. II. Bd. S. 219 ff. *Parerga und Paralipomena.* 2. Aufl. II. Bd. S. 12.

(also Begehren, Affekt, Leidenschaft, Wollen u. s. w.), als das Realste in uns spüren, und dafs von diesen wieder unser Lebensdrang, unser unmittelbarer Daseinstrieb sich uns als das Allerrealste kundthut. Wenn ich mich frage, worin ich meine Existenz am meisten spüre, worin mir der Schwerpunkt meines Seins zu ruhen scheint, so fühle ich mich vor allem auf meine unmittelbare Lebensenergie, auf diese dunkel strebende und verlangende, niemals fehlende Unterlage meines Gesamtbewufstseins hingewiesen. Alles Willensartige und besonders der dunkle Lebenstrieb in mir erscheint mir unmittelbar als Grundlage meines Seins, als am meisten von Realität gesättigt. Hiermit ist jedoch nichts Metaphysisches ausgesagt; nicht unser W e s e n, wie SCHOPENHAUER will, ist damit in den Lebenswillen verlegt, sondern nur soviel ist behauptet, dafs innerhalb unsrer r e i n e m p i r i s c h e n Innenexistenz sich uns alles Willensartige und insbesondere der dunkle Lebensdrang unmittelbar als das Realste spürbar macht. Vielleicht wird man auch noch weiter zugeben können, dafs wenigstens für manche in diesem unmittelbaren, willensartigen Daseinsgefühle mit h i n r e i c h e n d e r s u b j e k t i v e r G e w i f s h e i t dies verbürgt ist, dafs auch ihr zu Grunde liegendes Wesen in Streben und Wollen bestehe. Allein SCHOPENHAUER, in seinem mystischen Drange, macht aus diesem in unsren empirischen Lebenstrieb hineingefühlten subjektiven Glauben, das wahre Wesen unser selbst erfafst zu haben, ein sachliches, wahrheitbegründendes Erkenntnisprinzip.

Bekanntlich bleibt es nun in SCHOPENHAUERS Metaphysik nicht dabei, dafs nur unser eigner Wesenskern im Willen besteht; sondern er findet im Willen zugleich den Schlüssel zur Erkenntnis des innersten Wesens der gesamten Natur. Allein diese Erweiterung des Willens zu dem metaphysischen Prinzipe des gesamten Daseins gehört nicht mehr zu dem gegenwärtigen Thema. Denn nachdem durch intuitive Selbsterfassung der Wille als der Kern unsres eignen Wesens dargethan ist, wird der Fortgang durch die Reflexion, und zwar durch Analogieschlüsse, gemacht. Wir beurteilen die Erscheinungen der Natur nach der Analogie unsres Leibes und nehmen demgemäfs an, dafs sie dasselbe sein müssen, was wir an uns Wille nennen. — Übrigens würde man sicherlich fehlgehen, wenn man annehmen wollte,

dafs SCHOPENHAUER nur auf diesem „Wege von innen“ zu seiner Erweiterung des Willensprinzipes kam. Man braucht nur die Darstellungen zu lesen, in denen er den Willen zum Leben in seinen verschiedenen „Objektivationen“ schildert, um sich zu überzeugen, dafs die gewaltige, an Männer wie HERAKLIT oder EMPEDOKLES gemahnende Schaukraft, mit der er sich unmittelbar in die Gestalten und Ereignisse des Naturlebens versenkt, jedenfalls nicht wenig dazu beigetragen hat, ihn zu seiner metaphysischen Grundanschauung zu bringen. So tritt also bei ihm neben der intuitiven Selbsterfassung auch noch die intuitive Versenkung in das Naturleben als Erkenntnisquelle auf. Indessen würde es zu weit führen, diesem gleichfalls in der Geschichte der Philosophie nicht selten angewandten Erkenntnisprinzipe hier nachzugehen. Überdies müfste zu ihm ungefähr dieselbe prinzipielle Stellung genommen werden als zu den beiden hier erörterten intuitiven Prinzipien.

Aber nicht nur die alogische Metaphysik SCHOPENHAUERS, sondern auch der nachkantische Vernunftidealismus greift zuweilen nach dem Prinzip der intuitiven Selbsterfassung. HEGEL zwar hat sich konsequent davon ferngehalten. Dagegen ist bei FICHTE und SCHELLING, trotz ihrer rationalistischen Methode, doch auch diejenige Gewifsheit von entscheidender Wichtigkeit, mit der das Ich sich in seiner wesenhaften Gestalt unmittelbar erfafst, in seinem wahrhaften Grunde unmittelbar erschaut. Die „intellektuelle Anschauung“ ist eine unvermittelte, nicht diskursive, sondern intuitive und insofern alogische Art, wie das vernünftige Selbstbewufstsein sich in seinem Wesen erfafst. FICHTE will, dafs der Anfang der Philosophie mit der intellektuellen Anschauung gemacht werde. Er mutet dem Philosophen zu, durch unmittelbares Bewufstsein sein Ich in seiner ursprünglichen Selbstschöpfung zu erfahren. Das Ich ist nichts andres als in sich zurückgehende Thätigkeit; erst durch diesen Akt wird das Ich. Indem nun der Philosoph sich selbst innerlich anschaut, erfährt er unmittelbar diesen Werdeakt des Ich, ist er in seinem Bewufstsein mit ihm identisch. Die intellektuelle Anschauung verbürgt mir die „Thathandlung“ des Ich, d. i. jenen Punkt, der beide Welten, die sinnliche und die intelligible, verknüpft. Die intellektuelle Anschauung macht mich der absoluten Selbstthätigkeit des Ich

gewifs.[1] Zuweilen zwar drückt sich FICHTE weit harmloser aus: es scheint, als ob die intellektuelle Anschauung nur den schlichten Sinn habe, dafs das Ich seines rein empirischen, in der Innenerfahrung gegebenen Handelns gewifs werde. Doch kommt immer sehr bald der wahre Sinn zu Tage, und dieser besteht darin, dafs uns die intellektuelle Anschauung über das ursprüngliche, metaphysische Wesen des Ich Gewifsheit gebe. So ist es auch bei SCHELLING, nur dafs hier die intellektuelle Anschauung, als bei weitem nicht allen Menschen zukommend, einen vornehmeren, exklusiveren Charakter erhält.[2]

3. Zum Schlufs will ich eines Philosophen gedenken, der das erkenntnistheoretische Fundament in enger Anknüpfung an SCHOPENHAUER legt, dabei aber ein viel umfassenderes Bewufstsein über die prinzipielle Bedeutung desselben besitzt und demgemäfs auch zu dem logischen Erkenntnisprinzipe ausführlich Stellung nimmt. Ich habe damit BAHNSEN im Auge, der vor allem in seiner systematischen Darstellung der „Realdialektik" seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt dargelegt hat. Und um so nachdrücklicher komme ich auf diesen originellen, geistvollen und furchtlosen Denker zu sprechen, weil ihm die gebührende Anerkennung auch nicht im entferntesten zu teil geworden ist.

BAHNSENS Philosophie beruht auf der „Selbsterfassung des Ich als eines wollenden", auf dem „Selbstinnesein des Willenswesens". Auf der Basis einer „dogmatistischen Willensanerkennung" fafst er Posto und glaubt dadurch ein archimedisches ποῦ στῶ für das Weltverständnis gewonnen zu haben. Wie bei SCHOPENHAUER, so handelt es sich auch hier keineswegs um die rein empirische Erkenntnis, dafs wir Willensakte ausüben; sondern das „Selbstinnesein des Willenswesens" ist eine Gewifsheit metaphysischer Natur. Indem das Ich sich als wollend weifs, erfafst

---

[1]) J. G. FICHTES Werke. I. Bd. S. 457 ff. (in der *„Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre"*) und sonst.

[2]) Hierher gehört auch die „Selbstgewifsheit", die NEUDECKER als oberstes Erkenntnisprinzip hinstellt, und die er als die unmittelbare Gewifsheit bezeichnet, dafs im sichwissenden Ich das Denkende und das Sein dieses Gedachten der Sache nach eins sind (*Grundproblem der Erkenntnistheorie.* S. 41. 57).

es sich nicht nur überhaupt als wesenhaft seiend, als ein Stück des Dinges an sich, sondern es ist darin zugleich seiner Individualität als eines wahrhaft Subsistierenden gewifs. Das Ich erfafst sich selbst als ein Individuum von „ewiger Aseität." So ist für BAHNSEN mit der Selbstgewifsheit des wollenden Ich zugleich der individualistische Charakter der Realdialektik gegeben.

Auch in einer andern Hinsicht ist bei BAHNSEN die Selbstgewifsheit des Willens ergiebiger an Inhalt als bei SCHOPENHAUER. Beide zwar erblicken das Wesen des Willens in einem alogischen, ja antilogischen, blinden Streben und Drängen. Allein SCHOPENHAUER gründet die Einsicht in die unvernünftige Natur des Willens nicht unmittelbar auf die intuitive Selbstgewifsheit, sondern auf Reflexionen, die sich an mancherlei Anhaltspunkte knüpfen. Bei BAHNSEN dagegen erfafst der Wille sich selbst unmittelbar als ein antilogisches Prinzip. Das Antilogische wird nämlich von ihm auf den Widerspruch als seinen innersten Kern zurückgeführt: der Wille ist in seinem Wesen selbstentzweit, Wollen und Nichtwollen, Ja und Nein zugleich. Jedermann nun findet in seinen Willensakten die Thatsächlichkeit von Widersprüchen; jeder Achtsame erfährt sich selbst als selbstentzweit. So hebt die Realdialektik mit dem „Glauben" an die Existenz des Widerspruches an [1].

Hieran knüpft sich ein andrer bedeutsamer Unterschied von SCHOPENHAUER. Nachdem dieser vermittelst intuitiver Gewifsheit das Willensprinzip gewonnen hat, legt er sich nicht einmal die Frage vor, geschweige dafs er Erörterungen darüber anstellt, auf welche Gewifsheitsprinzipien er die weitere Erkenntnis des Willens und seiner „Objektivationen" gründen dürfe, und ob diejenigen Prinzipien, die er hierbei thatsächlich anwendet, sich auf seinem Standpunkte rechtfertigen lassen. Mit auffallender Harmlosigkeit schlägt er ein aus intuitiver Versenkung in Natur und Menschenleben und logischer Reflexion gemischtes Verfahren ein. Dafs es doch unmöglich sei, auf logischem Wege, vermittelst der Kategorien des Intellekts, den alogischen, intelli-

---

[1] JULIUS BAHNSEN, *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt.* I. Bd. Berlin 1880. S. 33 ff. 113 ff.

genzlosen Willen zu beschreiben und in seinen Äufserungen zu verfolgen, kommt ihm so wenig in den Sinn, dafs er sich nicht einmal die logische Natur seiner Reflexionen zum Bewufstsein bringt. Ja, um die „Ideen“, dieses Zwischenreich zwischen dem Ding an sich und den Erscheinungen, zum Gegenstand des Erkennens zu machen, nimmt er zu einer in sich völlig widerspruchsvollen Erkenntnisweise: einem unhaltbaren Mittelding zwischen intuitiver und logischer, zeitloser und diskursiver Erkenntnis, seine Zuflucht.[1])

Auch BAHNSEN wendet, nachdem er durch das „unmittelbare Realitätsbewufstsein“ die Grundlage seiner Metaphysik gelegt hat, in den weiteren Stadien derselben eine Verbindung von intuitiver Weltbetrachtung und logischer Reflexion an. Allein er gibt sich über diese methodischen Mittel eingehend Rechenschaft; besonders der Stellung des logischen Verfahrens in seinem Philosophieren widmet er ausführliche Betrachtungen. Freilich kommt hierdurch noch mehr als bei SCHOPENHAUER zu Tage, dafs in einem System, dem die Wirklichkeit als alogisch und antilogisch gilt, das logische Denken ein völlig ungeeignetes Mittel ist, die Wirklichkeit zu verstehen und ihr gerecht zu werden. BAHNSEN gesteht, er wolle das Antilogische denkbar machen und könne dies doch nur auf logischem Wege. Hierauf ist zu erwidern, dafs damit etwas ganz Unmögliches unternommen werde. Widerspricht die Wirklichkeit in ihrem innersten Kerne und in allen ihren Äufserungen den Gesetzen des Denkens, so ist nicht einzusehen, wie sich nun doch in die Formen des entthronten Denkens die das Denken verhöhnenden Widersprüche des Seins einfangen lassen sollen. Die Realdialektik entspringt „aus einer tiefen Demütigung des Denkens“, denn sie weifs, dafs die logischen Gesetze „dem wirklich daseienden Weltwesen nimmermehr konstitutiv entsprechen,“ dafs vielmehr in dem „absoluten Widerspruch“ der adäquateste Ausdruck für das innerste Kernwesen gegeben sei. Wie soll es bei solchem Sachverhalte dem Erkennen

[1]) SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung.* I. Bd. S. 210 ff. Mit dem oben ausgesprochenen Urteil verträgt es sich ganz wohl, dafs die Lehre von dem „reinen Subjekt des Erkennens“ einen tiefen Wahrheitsgehalt hat und zu dem Edelsten und Wohlthuendsten in SCHOPENHAUERS Philosophie gehört.

des Realdialektikers irgendwie förderlich sein, von den Hilfsmitteln des logischen Verfahrens, wie BAHNSEN ausdrücklich und wiederholt fordert, Gebrauch zu machen? Mufs sich der Realdialektiker, wenn er das Logische bis zu einem gewissen Grade auf die Wirklichkeit anwendet, nicht auf Schritt und Tritt sagen, dafs er dadurch der Wirklichkeit Gewalt anthue, dafs er einen entstellenden und verzerrenden Schein über sie breite? BAHNSEN befindet sich in einer aussichtslosen Lage: er fühlt, dafs sich mit der blofsen Intuition keine Philosophie herstellen lasse, er mufs also zu dem verachteten logischen Denken seine Zuflucht nehmen, und doch ist nicht abzusehen, wie das letztere, da doch die sich allenthalben kundgebende Beschaffenheit des Seienden „den logischen Anforderungen schnurstracks zuwiderläuft", es vermeiden solle, das Erkennen in bedeutungsloses Blendwerk zu stürzen. So tragen denn auch alle Versicherungen BAHNSENS, wie sehr er das logische Denken respektiere, und wie gern er ihm teilweise Geltung zugestehe, das Gepräge verlegenheitsvoller und schwankender Zugeständnisse. Man fragt vergebens, wieweit die Geltung des Denkens reiche, und woran man das Aufhören der Kongruenz der logischen Forderungen mit der Beschaffenheit des Seins wahrnehmen solle.[1])

SCHOPENHAUERS und BAHNSENS intuitive Selbstgewifsheit des Willens ist, nächst dem Positivismus, vielleicht der bemerkenswerteste Versuch, das Erkennen auf eine andre als die logisch-empirische Grundlage zu stellen. Nicht nur die Form der Gewifsheit ist hier alogisch, sondern auch der Inhalt, dessen wir in dieser Form gewifs werden, hat einen dem Logischen widerstrebenden Charakter. So wird hier durch die alogische Gewifsheitsform eine antilogische Metaphysik begründet, und die Logik des Denkens scheint gerade für das tiefste Erkennen beseitigt zu sein. Allein sehr bald zeigt es sich, dafs sich das Erkennen doch einzig an dem Faden der logischen Kategorien weiterzuhelfen vermag, und so gehen denn diese Antilogiker die Logik um ihre Hilfe an. Hier eben wird BAHNSEN besonders interessant. Kaum

[1]) BAHNSEN, *Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt.* I. Bd. S. 9 ff. 28 ff. 35 ff. HARTMANN hat in seiner eindringenden Kritik BAHNSENS den obigen Punkt ausführlicher behandelt (*Philosophische Fragen*, S. 281 ff.).

jemand hat soviel Hafs und Hohn für das Logische in Bereitschaft wie er; kaum jemand stellt sich so resolut auf die Seite des Antilogischen. Doch sehr bald schlägt auch ihm die Stunde der Umkehr: ohne das Logische kann er keinen Schritt vorwärts machen. BAHNSEN nun ist sich dieser schwierigen Lage sehr wohl bewufst, und besonders darum ist es äufserst lehrreich, zu sehen, in welchen Wendungen und Windungen er sich ergeht, um der Einführung des Logischen wenigstens den Schein der Rechtfertigung zu geben.

4. Es bleibt noch übrig, zu dem Erkenntnisprinzip der intuitiven Selbsterfassung kritisch Stellung zu nehmen. Zuvor aber möge eine Bemerkung stehen, die sich zugleich auf das Prinzip der intuitiven Wahrnehmung bezieht. Es kann für uns keine Frage sein, dafs wir weder in der sinnlichen Wahrnehmung, noch in dem Selbstbewufstsein des Transsubjektiven als solchen unmittelbar habhaft werden. Gelänge es uns freilich, in diesen Akten das Wunder der unmittelbaren Berührung und Ergreifung des Transsubjektiven wirklich zu machen, dann könnte sich kein Zweifel an die beiden intuitiven Erkenntnisprinzipien heranwagen; sie würden dann das logische Erkenntnisprinzip weitaus an Sicherheit übertreffen. So aber ist es eben nur der subjektive Glaube an die das Transsubjektive offenbarende Kraft der Wahrnehmung und des Selbstbewufstseins, das instinktive Hineinlegen und Hineinfühlen des transsubjektiven Gehaltes, worauf sich die Gewifsheit der beiden Erkenntnisprinzipien gründet. Von diesem Standpunkt allein kann daher auch die Kritik an denselben ausgeübt werden. — Die Verfechter des intuitiven Erkennens übrigens sind hinsichtlich des angedeuteten Punktes in der Darstellung des intuitiven Charakters ihrer Erkenntnisgrundlage dunkel und schwankend. Bald scheint es, als käme nach ihrer Ansicht die intuitive Gewifsheit durch die unmittelbare Ergreifung des Transsubjektiven zustande. Die Energie, Innigkeit und Unmittelbarkeit dieser Gewifsheit steigert sich derart in ihren Augen, dafs sie das Transsubjektive in seiner Selbstheit und Nacktheit zu ergreifen meinen. Bald wieder blickt bei ihnen die kritischere Ansicht hervor, dafs uns die Wahrnehmung und das Selbstbewufstsein zwar nicht das Transsubjektive von Angesicht zu Angesicht zeigen, wohl aber uns unwiderstehlich den Glauben aufdrängen, dafs gewisse in ihnen

zu Tage tretende Eigenschaften dem Transsubjektiven als solchem zukommen. Von den Vertretern der intuitiven Gewifsheit neigen die einen mehr zu jener, die andern zu dieser Auffassung.

Das Prinzip der intuitiven Selbsterfassung erweist sich bei kritischer Selbstbesinnung als noch subjektiver und persönlicher denn das Prinzip der intuitiven Wahrnehmung. Schon darin steht es diesem letzteren Prinzipe nach, dafs es, als rein subjektives Phänomen betrachtet, lange nicht die gleiche Verbreitung hat. Die Wahrnehmungen drängen sich jedermann so auf, als ob sie die Aufsendinge selbst wären, wogegen bei weitem nicht allen Menschen sich an ihr Selbstbewufstsein eine unwillkürliche Deutung ins Transsubjektive knüpft. Dazu kommt nun noch, dafs die intuitive Selbsterfassung ihre Gewifsheit aus den dunklen Tiefen der Persönlichkeit herholt. Es ist eine Gewifsheit, die, ähnlich wie die moralische Gewifsheit (S. 513), nur in noch höherem Grade, dem nur in unbestimmter Weise erhellten Schachte des Ich entstammt und bei aller Innigkeit und Gewalt doch den Charakter einer nur unklar fafsbaren Zusammendrängung von gewissen subjektiven Kraft- und Anstrengungsempfindungen hat. So besitzt diese Gewifsheit auch nicht das Vermögen, ihren Inhalt auseinanderzulegen, in Zusammenhang zu bringen, ihn zu vermitteln. Sie ist und bleibt dieselbe intensive, vielsagende, aber in sich zusammenhangslose, unverknüpfte Totalität. Auf ihrer Grundlage gibt es noch weniger als bei der moralischen Gewifsheit ein Erkennen des Gesetzmäfsigen; es sind lediglich unverbundene, rohe Thatsachen, deren sie ihre Anhänger gewifs macht. Dabei hat sie einen bedeutenden Mangel im Vergleich zur moralischen Gewifsheit. Diese hat in dem Bewufstsein des Sollens einen ausgezeichneten Mafsstab, ein höchst eigenartiges Kriterium für ihre objektiven Aussagen. Etwas Entsprechendes fehlt der intuitiven Selbsterfassung durchaus. Sie enthält nichts, was ihr in unverkennbarer Weise zur Richtschnur für ihre Versicherungen dienen könnte. So ist sie weit mehr der Gefahr ausgesetzt, die Zufälligkeit individueller Gemütsbedürfnisse für objektive Wahrheit zu halten.

Dabei soll nun keineswegs verkannt werden, dafs die Anwendung dieses Prinzips in der Geschichte der Philosophie schon viel tiefsinnige, weittragende Wahrheiten hat zu Tage fördern

helfen. Es sind nicht nur gewaltige und kühne, sondern auch wahrheitsvolle Griffe in das Wesen des Ich, was uns in Fichtes, Schellings, Schopenhauers und Bahnsens Intuitionen entgegentritt. Allein damit ist nicht gerechtfertigt, jenem Prinzip einen sachlich-notwendigen und wissenschaftlichen Charakter zuzuschreiben. Es kann ganz wohl geschehen, daſs subjektive Gewiſsheitsprinzipien zuweilen auf den Weg der Wahrheit leiten. Dadurch werden sie aber noch nicht zu dem Range objektiver Prinzipien emporgehoben. Diesen Vorzug könnten sie nur dadurch erwerben, daſs sie die sachliche Garantie dafür böten, daſs sie uns den Weg der Wahrheit führen. Es ist in der Welt zum Glück so zweckmäſsig eingerichtet, daſs die Wahrheit gar oft durch Kräfte zu Tage gefördert wird, die dem wissenschaftlichen Streben mehr oder weniger fernliegen. Zu diesen Kräften gehören auch die verschiedenen subjektiven Gewiſsheitsprinzipien.

Fünftes Kapitel.

Die Erkenntnistheorie als vollständiges System.

1. Meine Untersuchungen sind jetzt an einem Punkte angelangt, wo der Eintritt in die besonderen Teile der Erkenntnistheorie zu erfolgen hätte, und wo ich daher dieses Buch schlieſsen darf. Nur der allgemeine, grundlegende Teil der Erkenntnistheorie sollte, wie ich gleich zu Anfang (vgl. S. 18) hervorgehoben habe, in diesen Untersuchungen abgehandelt werden. Dort wurde zugleich als alleiniges Thema desselben die Prüfung des objektiven Erkennens auf seine allgemeinsten, nicht weiter zurückführbaren Gewiſsheitsprinzipien festgestellt. Jetzt ist diese Aufgabe erledigt: ich habe nicht nur die Leistungsfähigkeit derjenigen Prinzipien dargethan und abgegrenzt, welche dem objektiven Erkennen zur unanfechtbaren Grundlage dienen, sondern ich habe auch die Ansprüche der wichtigsten vermeintlichen Erkenntnisprinzipien zurückgewiesen, so insbesondere des

positivistischen Prinzips (vgl. S. 102) und der Prinzipien der moralischen Gewifsheit, der intuitiven Wahrnehmung und der intuitiven Selbsterfassung. Es wäre ohne Zweifel möglich, die bisherigen Erörterungen nach manchen Seiten hin zu ergänzen und genauer auszuführen; dagegen glaube ich nicht, dafs es eine prinzipiell bedeutungsvolle Frage gebe, die nach der von mir festgestellten Fundamentalaufgabe in den grundlegenden Teil der Erkenntnistheorie gehörte, und die doch von mir gänzlich beiseite gelassen worden wäre.

Doch wird es passend sein, bevor ich schliefse, einen Ausblick auf die weiteren Teile der Erkenntnistheorie zu werfen. Meine ganze Auffassung der Erkenntnistheorie wird eine nicht zu verachtende Bewährung dadurch finden, dafs ich zeige, wie sich auf ihrer Grundlage eine naturgemäfs gegliederte und klar erschöpfende Behandlung der besonderen erkenntnistheoretischen Fragen herstellen lasse. Und überhaupt ist es ein sachlich berechtigter Wunsch, dafs derjenige, der einer Wissenschaft eine bis zu einem gewissen Grade neue Grundlegung zu geben versucht, wenn er schon nicht die spezielleren Fragen selbst behandelt, so doch wenigstens sage, nach welcher Grundeinteilung sie zu behandeln seien.

2. Die allgemeine Aufgabe der Erkenntnistheorie besteht in der Lösung der Frage, ob und inwieweit ein objektives Erkennen möglich sei. Der Grundrifs dieser Lösung ist in den jetzt abgeschlossenen Untersuchungen gegeben: es wurden die Gewifsheitsprinzipien, durch welche allein das objektive Erkennen möglich wird, in ihrer allgemeinen Bedeutung und Leistungsfähigkeit aufgewiesen. Alles, was die Erkenntnistheorie in den weiteren Teilen abzuhandeln hat, kann daher nur ein Aufweisen der allgemeinen Bedingungen sein, welche erfüllt werden müssen, wenn das Erkennen auf Grundlage der dargelegten Gewifsheitsprinzipien zustandekommen soll. M. a. W.: es werden die allgemeinen Forderungen zu entwickeln sein, denen die logische Bearbeitung der Erfahrung — denn in dieser Form stellt sich das Zusammenwirken der beiden zum objektiven Erkennen nötigen Gewifsheitsprinzipien dar (vgl. S. 255 f.) — gerecht werden mufs. Bis jetzt wissen wir nur, dafs dem die Erfahrung bearbeitenden Denken die Fähigkeit, ein objektives Erkennen zustandezubringen, zugeschrieben werden dürfe, und in welchem Sinne und Grade ihm diese Fähigkeit zukomme. Es

bleibt sonach die grofse Aufgabe übrig, die allgemeinen Normen zu bestimmen, welchen die logische Bearbeitung der Erfahrung sich unterwerfen müsse, um ihr Ziel zu erreichen. Diese Bedingungen werden sich natürlich im Zusammenhang mit der im grundlegenden Teile festgestellten Bedeutung und Leistung der Erfahrung und des Denkens ergeben.

Wie in der Grundlegung der Erkenntnistheorie, so müfste daher auch in den weiteren Teilen derselben der Gesichtspunkt der Scheidung zwischen den subjektiven und objektiven Faktoren mafsgebend sein. Auch die Normen, nach denen sich die Ausübung der aufgezeigten Erkenntnisprinzipien zu richten hat, würden überall daraufhin zu prüfen sein, wieviel an ihnen von subjektiver Bedeutung sei. So würde also auch in allem folgenden der Dualismus zwischen objektivem Gehalt und subjektiven Schranken obenan stehen. Doch auch die übrigen Hauptgesichtspunkte, welche dem grundlegenden Teil sein Gepräge aufgedrückt haben, würden ebenso weiterhin Gestalt, Anordnung und Fortschritt der Behandlung bestimmen. Dahin gehören aufser dem genannten besonders noch folgende Leitgedanken: die genaue Abgrenzung zwischen Erfahrung und Unerfahrbarem, die Zurückführung alles die Erfahrung überschreitenden Erkennens auf das Logische, die enge Knüpfung der Leistungen des Denkens an die Erfahrung als Grundlage und Stoff, ferner die Betrachtung des Denkens als einer fordernden Thätigkeit samt den dazu gehörigen Gedanken von Unvollziehbarkeit, Stellvertretung und Abbreviatur, endlich die Hervorhebung des analogiemäfsigen Erkennens und in Verbindung damit des intuitiven und bildlichen Elements im menschlichen Erkennen. Alle diese leitenden Gedanken würden auch den folgenden Teilen der Erkenntnistheorie ein sehr bestimmt charakteristisches Gepräge verleihen.

3. Nach welchem Einteilungsgrunde und in welcher Reihenfolge werden nun die Normen des logisch-empirischen Erkennens abzuhandeln sein? Zunächst werden wir darauf zu achten haben, dafs an dem konkreten, logisch-empirischen Erkennen das Denken als eine Quelle selbständiger, aus der Erfahrung nicht ableitbarer (apriorischer) Funktionen hervortritt. Die Normen, nach denen sich das logisch-empirische Erkennen zu richten hat, sind also erstens derart, dafs sie von dem Denken als solchem, von den

apriorischen Funktionen des Denkens auferlegt werden. Sodann ist darauf zu achten, dafs das logisch-empirische Erkennen nicht blofs Sache des Denkens ist, sondern eben als logische Bearbeitung der Erfahrung auftritt. Es werden daher zweitens Normen zu unterscheiden sein, die dem Erkennen durch das geforderte Zusammentreten des Denkens mit der Erfahrung vorgeschrieben werden: Normen, die aus der Forderung der konkreten Verbindung des Denkens mit der Erfahrung, aus der Forderung der Vollziehung des Erkenntniszwecks an und mit der Erfahrung entspringen.

Demgemäfs gliedert sich die besondere Erkenntnistheorie zunächst in zwei Teile. In dem einen Teil werden die apriorischen Funktionen zu behandeln sein; jedoch natürlich nicht psychologisch, sondern immer so, dafs die normative Bedeutung dieser Denkfunktionen für das logisch-empirische Erkennen den mafsgebenden Gesichtspunkt bildet. Der andre Teil wird als Methodenlehre bezeichnet werden können; denn unter den Methoden versteht man diejenigen Zusammenhänge von Normen, die sich aus dem konkreten, vollen Zweck des Erkennens ergeben, und deren Befolgung demgemäfs das Erkennen zu seinem Ziele führt. Da sich das konkrete, volle Erkennen durchgängig als logische Bearbeitung der Erfahrung darstellt, so läfst sich die Methode auch als derjenige Zusammenhang von Normen definieren, der sich aus der Grundforderung ergibt, dafs die Erfahrung logisch zu bearbeiten sei. Die Methode bestimmt direkt den zweckmäfsigen Gang des Erkennens, während die aus dem Denken als solchem fliefsenden Normen, die jener erstere Teil behandelt, unmittelbar nichts darüber aussagen, in welcher Auswahl und Reihenfolge sie anzuwenden seien, damit der Zweck des Erkennens erreicht werde. Die Methode erst sagt, in welcher Auswahl und Folge die apriorischen Funktionen des Denkens anzuwenden, und wie sie aneinanderzuknüpfen seien. Die Methodenlehre wird dementsprechend den Schlufsteil der Erkenntnistheorie bilden. Sie enthält die anschliefsenden Anweisungen allgemeiner Art für das Erkennen. Sind die wissenschaftlichen Methoden festgestellt, dann bleibt über die allgemeinen Bedingungen, unter denen allein das Erkennen mit Erfolg ausgeübt werden kann, nichts mehr zu sagen übrig. Jeder weitere Schritt würde entweder dahin führen, die

Methode für den jeweiligen besonderen Gegenstand, den man in irgend einem Wissenschaftsgebiete erforschen will, zu untersuchen, oder dahin, sich unmittelbar an die Erforschung dieses Gegenstandes selbst zu machen. In beiden Fällen würde man die Erkenntnistheorie verlassen.

Jener erstere Teil gliedert sich nun wieder in zwei Teile nach folgendem Gesichtspunkt. Die dem Denken selbst entstammenden Funktionen sind doppelter Art. Teils sind sie nichts andres als das unmittelbare Verlaufen der Denkthätigkeit, nichts andres als die Bewegung des Denkens als solche. Diese Formen bilden, wie wir schon von dem fünften Abschnitte her wissen, den *subjektiven Apparat des Denkens*. Teils sind es Funktionen, die das Denken, indem es sie vollzieht, *zugleich als seinen transsubjektiven Gegenstand* meint und setzt. Man pflegt sie *Kategorien* zu nennen (vgl. S. 252 f.).

Jene Funktionen der ersten Art sind durchweg Verknüpfungsformen. Alle diejenigen Verknüpfungen gehören hierher, in denen die Thätigkeit des Denkens unmittelbar verläuft, die sich also lediglich auf die Denkakte in ihrer Eigenschaft als subjektive Vorstellungsgebilde beziehen. In gewissem Sinne kann man zwar auch die Kategorien, wie Kausalität u. s. w., als Verknüpfungsformen bezeichnen. Allein dies sind nicht diejenigen Verknüpfungen, in denen die Denkthätigkeit unmittelbar verläuft, sondern es sind Verknüpfungen, die das Denken als seinen Gegenstand meint und setzt. Wenn ich daher von dem Denken als einer verknüpfenden Funktion spreche, so bezieht sich dies naturgemäfs stets auf die Verknüpfungen im ersteren Sinne. Es läfst sich daher auch sagen, dafs der erstere der beiden Teile es mit der verknüpfenden Funktion des Denkens als solcher zu thun hat.

Wir wissen von früher her, dafs die verknüpfende Funktion des Denkens teils successiver, teils simultaner Natur ist. Jenes sind die Urteile, dieses die Begriffe. Der erste der beiden Teile wird sich sonach als eine Lehre von den Formen der Urteile (und natürlich auch der Schlüsse) und der Begriffe darstellen. Wie mannigfaltig indessen auch diese Formen sein mögen, so sind sie doch sämtlich subjektive Veranstaltungen, die an sich nichts Objektives bedeuten, wohl aber den Zweck haben, ein objektives Ergebnis auszudrücken. Sie bezeichnen direkt kein transsubjektives

Verhältnis, sondern nur diejenigen subjektiven Formen, mit denen man die Erfahrung anfassen mufs, um objektive Erkenntnisse aus ihr zu gewinnen (vgl. S. 253 f. 287 f.).

Ihnen stehen nun diejenigen Funktionen des Denkens gegenüber, die unmittelbar transsubjektive Verhältnisse meinen und bedeuten, mit deren Anwendung also unmittelbar gesagt sein soll, dafs die gemeinte transsubjektive Wirklichkeit in der entsprechenden Weise angeordnet sei. So wird sich an die Lehre von den Verknüpfungsformen des Denkens die Kategorienlehre anschliefsen. Während jene diejenigen Normen behandelt, die dem Erkennen durch die verknüpfende Natur des Denkens als solche auferlegt werden, hat diese zu zeigen, welche Normen dem transsubjektiven Erkenntnisinhalt durch die transsubjektiv bedeutungsvolle Natur des Denkens vorgeschrieben werden. Jener erste Teil hat die Aufgabe, das logische Verknüpfen als solches gesetzmäfsig zu gliedern und auseinanderzulegen; dem zweiten Teil dagegen liegt es ob, die aus dem Denken stammenden transsubjektiven Forderungen allgemeinster Art in ihrer Bedeutung und ihrem Zusammenhange zu erörtern.

Alle drei Teile stellen Normen für das Erkennen auf, doch in sehr verschiedenem Sinne. Nur in der Methodenlehre ist dasjenige, wofür die Normen gelten, die volle Thätigkeit des Erkennens, das denkende Bearbeiten der Erfahrung. Die Erfahrung ist hier ein wesentlicher, lebendiger, im allgemeinen und im besondern mafsgebender Bestandteil dessen, dem die Normen auferlegt werden. Anders ist es in der Lehre von den Verknüpfungsformen. In diesem Teil ist es zwar auch das Erkennen, dem durch die verknüpfende Funktion des Denkens die Normen vorgeschrieben werden. Allein es ist wesentlich nur die denkende Seite des Erkennens, was hier die Normen empfängt; das Denken speziell ist es, was sich nach den Forderungen seiner verknüpfenden Natur zu richten hat; die Erfahrung wird dabei nur als die selbstverständliche und stillschweigend begleitende Grundlage alles Denkens gedacht. In dem Gebiete also, das in diesem Teile der Gesetzgebung unterworfen wird, bildet die Erfahrung kein lebendiges, im allgemeinen und im besondern mafsgebendes Glied, sondern nur eine zwar notwendige, aber einflufslose Voraussetzung. So wird also die Lehre von den Urteilen und Begriffen

die Erfahrungswelt zwar immer als die unumgängliche Voraussetzung der behandelten Denkformen zu betrachten haben, sie aber abgesehen davon gänzlich unberücksichtigt lassen können. Wieder anders ist es in der Kategorienlehre. Auch hier ist es wieder das Erkennen, was sich den aufgestellten Forderungen zu unterwerfen hat. Allein genauer ist es weder die ganze, aus Denken und Erfahrung sich zusammensetzende Erkenntnisthätigkeit, dem hier die Normen gelten, noch auch speziell die denkende Seite am Erkennen, sondern der transsubjektiv gültige Erkenntnisinhalt. Die Kategorien sind Normen, in welche die Ergebnisse des Erkennens hineingeformt werden.

Noch immer indessen ist die Gliederung der Erkenntnistheorie nicht vollständig gegeben. Es fehlt noch das Seitenstück zur Kategorienlehre: die Lehre von den reinen Erfahrungs- oder Anschauungsformen. Die Erfahrung als solche zwar vermag dem Erkennen keine Normen vorzuschreiben; wohl aber tritt sie uns mit gewissen allgemeinsten Formen (wohin vor allem Zeit und Raum gehören) entgegen, in betreff deren sich das Denken fragen mufs, in welchem Sinne und Umfange sie eine Norm für den transsubjektiv gültigen Erkenntnisinhalt bilden. Das Schicksal des Erkennens hängt wesentlich von der Beantwortung der Frage ab, ob und in welcher Weise die apriorischen Formen der Anschauung, vor allem Zeit und Raum, transsubjektive Gültigkeit haben. Der Umfang, in welchem sich die Möglichkeit des transsubjektiven Erkennens rechtfertigen läfst, mufs grundverschieden ausfallen, je nachdem die reinen Anschauungsformen für das Jenseits unsres Bewufstseins gelten oder nicht.

Demgemäfs gliedert sich die Erkenntnistheorie in fünf Teile. Dem grundlegenden Teil als der Lehre von den Erkenntnisprinzipien wird als zweites Glied die Lehre von den Verknüpfungsformen des Denkens zu folgen haben. Dieser Abschnitt wird auch als reine Logik bezeichnet werden können, da er das Denken nach seiner subjektiven Seite und in seiner gröfstmöglichen Ablösung von der Erfahrung betrachtet. Hieran werden sich diejenigen beiden Teile zu reihen haben, welche für den transsubjektiven Erkenntnisinhalt als solchen normengebend sind. Und zwar wird als dritter Hauptteil die Lehre von den reinen Anschauungsformen und als vierter die Kategorien-

lehre abzuhandeln sein. Die fünfte und letzte Stelle endlich wird die Methodenlehre einzunehmen haben.

4. So ergibt es sich durch den Gang der Erkenntnistheorie von selbst, dafs es neben ihr eine Logik als selbständige Wissenschaft nicht geben kann. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie selber führt zu der Behandlung der Begriffe, Urteile, Schlüsse und Methoden. Wozu soll es dann noch eine besondere Logik geben, die diese Gegenstände aufserhalb des Zusammenhanges der Erkenntnistheorie zu erörtern unternähme? Ohnehin müfste die Erörterung dürftiger und enger, äufserlicher und zerstreuter ausfallen, da der naturgemäfse Zusammenhang, in dem die jene Formen des Denkens betreffenden Fragen entstehen, entweder, wie in der sog. formalen Logik, gänzlich fehlen oder doch nur in geringem Grade vorhanden sein würde.

Am weitesten von dem richtigen Wege liegt die formale Logik ab. Denn die Formen und Gesetze des Denkens erhalten ihren Wert und ihre Bedeutung erst durch den Zweck des Erkennens. Sie sind das, was sie sind, erst im Dienste des Erkennens. Wenn man, wie die formale Logik, den Erkenntniswert der Denkformen und Denkgesetze gänzlich aufser acht läfst, so macht man sie zu bedeutungsleeren Hülsen, die man nun doch einer wissenschaftlichen Behandlung für wert hält. Die formale Logik verdankt ihr Dasein einer natur- und sachwidrigen Abstraktion. Man darf nicht einwenden, dafs doch auch z. B. die Geometrie auf einer solchen Abstraktion beruhe, da der Raum ja gleichfalls nie für sich existiere, sondern immer nur an und in den physikalischen Körpern vorkomme, und nun doch in der Geometrie rein für sich behandelt werde. Denn der Raum ist das, was er ist, voll und ganz rein für sich, ohne Rücksicht auf die ihn ausfüllenden Körper; seine gesetzmäfsigen Verhältnisse werden durch seine Beziehungen zur Körperlichkeit nicht im mindesten berührt. Dagegen erhalten die Denkformen als solche Sinn und Ziel erst durch das Erkennen; rein für sich genommen, entbehren sie jedes Mafsstabs, jeder Richtung.

Mit diesem Grundmangel der formalen Logik hängt nun noch ein weiterer Nachteil zusammen. Da sie die Formen und Gesetze des Denkens ohne Rücksicht auf ihre Leistungsfähigkeit für das Erkennen betrachtet, so mufs sie natürlich diejenigen

Formen und Gesetze des Denkens gänzlich beiseite lassen, die von ihrer Beziehung zum Erkennen nicht losgelöst werden können, weil sie sonst zu sinnlosen Lauten würden. So kommt es, dafs die Kategorien für die formale Logik überhaupt nicht existieren. Dieser Umstand vollendet den ärmlichen, langweiligen und erschreckend oberflächlichen Charakter der formalen Logik. Indessen gerade mit diesem Charakter hängt es zusammen, dafs sie sich bei so vielen in Ansehen erhält. TRENDELENBURG sagt richtig: „die formale Logik hat sich dadurch behauptet, dafs sie sich nach den Seiten hin, wo ihre Mängel hervortraten, starr abschlofs. Sie schob die Ergänzung andern Wissenschaften zu und glaubte sich auf ihrem Gebiete Herrin, weil sie alle Abhängigkeit auf sich beruhen liefs."[1])

Um so erfreulicher ist es, zu sehen, wie die formale Logik nun doch immer mehr durch eine erkenntnistheoretische Behandlung der logischen Fragen verdrängt wird.[2]) Besonders in Gegensatz zu der metaphysischen Logik HEGELS trat die Wendung ein. SCHLEIERMACHERS Dialektik bezeichnet hierin einen entscheidenden Schritt. Sie setzt das Denken von vornherein in Beziehung zum Wissen und ist geradezu eine Lehre von den Bedingungen und letzten Prinzipien alles Wissens, eine Besinnung des Wissens auf sich selber. In verwandter Weise fafste TRENDELENBURG die Aufgabe der Logik auf. Besonders bemerkenswert ist die Kritik der formalen Logik, womit er seine „Logischen Untersuchungen" beginnt, und worin vor allem auch der Nachweis bedeutungsvoll ist, dafs die übliche Ansicht, die in ARISTOTELES einen Vertreter der formalen Logik erblickt, völlig im Irrtum sei. Doch war bei beiden die Logik noch allzu sehr mit Metaphysik verquickt und auf metaphysische Voraussetzungen gegründet. In dieser Hinsicht stellt ÜBERWEGS Logik einen beachtenswerten Fortschritt dar. Prinzipiell soll in ihr die Metaphysik nur insofern vorkommen, als die objektive Bedeutung der Erkenntnisformen erörtert wird.

[1]) TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*. 3. Aufl. I. Bd. S. 33.

[2]) Freilich findet, auch abgesehen von den Herbartianern, die formale Logik immer noch ihre Verfechter. Ich weise z. B. auf den in mancher Hinsicht eigentümlichen Versuch von A. DÖRING hin: *„Über die Möglichkeit, Logik und Erkenntnistheorie gesondert darzustellen"* (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1885. III. Heft. S. 324 ff.).

Seine Definition der Logik als der „wissenschaftlichen Lösung der Frage nach den Kriterien der Wahrheit“ stimmt mit der von mir vertretenen Grundauffassung der Erkenntnistheorie durchaus überein.[1] Ebenso vertritt ZELLER in seinem Vortrage über „Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie“ nachdrücklich die Ansicht, dafs die Logik, um den Fehler des Formalistischen zu vermeiden, zwar nicht auf die Metaphysik, wohl aber auf die Erkenntnistheorie gegründet werden müsse. Die Erkenntnistheorie aber gilt ihm als diejenige Wissenschaft, welche „die formale Grundlage der ganzen Philosophie“ bildet.[2]

Auf diesem Wege schritten nun LOTZE, SIGWART, WUNDT u. a. weiter. Hier ist das spezifisch Erkenntnistheoretische an den logischen Erörterungen weit genauer und feiner durchgearbeitet, den erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten und Verwickelungen ist weit mehr Rechnung getragen, der Gesichtspunkt des Subjektiven und seiner blofsen Beziehung aufs Objektive weit umfassender und folgenreicher durchgeführt. Die Gegenwart darf in diesen Arbeiten einen bedeutenden, nie wieder rückgängig zu machenden und für die Eigenart und Vorzüge des gegenwärtigen Philosophierens höchst charakteristischen Fortschritt in der Geschichte der Wissenschaft der Logik erblicken. Indessen auch in diesen Darstellungen der Logik ist das erkenntnistheoretische Element nicht ganz in der gebührenden Weise behandelt. Anstatt die Logik auf die Erkenntnistheorie zu gründen und als wesentlichen Bestandteil in sie hineinzuarbeiten, ziehen sie umgekehrt die erkenntnistheoretischen Betrachtungen in die Logik herein.

5. Auf die Lehre von den Verknüpfungsformen wird die Lehre von den reinen Anschauungsformen und sodann die Kategorienlehre zu folgen haben. Für diese beiden Teile liegt die Gefahr nahe, zu tief ins Metaphysische zu geraten. Es kann nicht fraglich sein, dafs der Metaphysik ein grofser Teil ihrer Gegenstände mit jenen gemeinsam ist. Raum und Zeit, Einheit und Vielheit, Kausalität und Substanz, Endliches und Unendliches u. dgl. sind Begriffe, mit denen sich sowohl die Metaphysik, als auch der dritte und der vierte Teil der Erkenntnistheorie zu beschäftigen haben; und zwar ist da wie dort die objektive

[1] ÜBERWEG, *System der Logik.* 3. Aufl. S. 5.

[2] ZELLER, *Vorträge und Abhandlungen.* II Bd. S. 479 ff.

Bedeutung dieser Begriffe der Gesichtspunkt, unter dem sie behandelt werden. Man könnte nun vielleicht sagen, die Erkenntnistheorie habe diese Begriffe nur ganz im allgemeinen zu erörtern, während die Metaphysik dabei zugleich auf die Besonderheit der verschiedenen Daseinsgebiete Rücksicht zu nehmen und die hierdurch gegebene verschiedene Gestaltung jener Begriffe ins Auge zu fassen habe. So richtig indessen dies auch sein mag, so ist der Unterschied in der Behandlungsweise beider Wissenschaften damit doch nicht scharf getroffen. Dieser liegt in der Richtung, von der aus jede der beiden Wissenschaften an die genannten Begriffe herantritt, und in der Methode, in der demgemäfs jede der beiden sie behandelt.

Die Erkenntnistheorie fragt, welche Normen für das objektive Erkennen in den Anschauungsformen und den Kategorien liegen. Dementsprechend wird hier die objektive Bedeutung derselben hauptsächlich dadurch gewonnen, dafs das Denken sich darauf besinnt, was es genötigt sei zu denken, indem es die genannten Begriffe in Ausübung bringe. Die Methode der Untersuchung besteht sonach hier in der Selbstbesinnung des Denkens, also in derjenigen Art des Vorgehens, die so oft von mir als eigentümlich erkenntnistheoretische Methode gekennzeichnet wurde. Die sinnliche und psychische Erfahrungswelt wird daher hier in ihrer Besonderheit und Mannigfaltigkeit nicht ausdrücklich herbeigezogen, sondern nur in ihrer Allgemeinheit als diejenige selbstverständliche Grundlage vorausgesetzt, deren das Denken bei der Ausübung seiner Formen und daher auch bei der Selbstbesinnung auf diese seine Ausübung bedarf. Die Metaphysik dagegen wendet sich mit ihrer Frage direkt an das transsubjektive Sein; sie fragt, in welchen Gesetzen und Formen die Wirklichkeit, soweit sich in ihr Wesen eindringen lasse, gemäfs den Anschauungsformen und Kategorien zu denken sei. Die Metaphysik geht daher von Eigentümlichkeiten der sinnlichen und geistigen Erfahrungswelt aus und sucht nun zu entscheiden, wie dieselbe mit bezug auf jene allgemeinsten Begriffe logisch zu ordnen sei. Hier besteht sonach die Erfahrungsgrundlage in der vollen Breite der sinnlich-geistigen Erfahrungswelt, dort dagegen bestand sie speziell in den Thatsachen, die das Denken bei seiner Selbst-

bethätigung an sich erfährt. So kommt die Erkenntnistheorie allerdings zu metaphysischen Bestimmungen über Raum und Zeit, Einheit und Vielheit, Kausalität und Substanz u. dgl., aber nicht auf dem Wege der Metaphysik. Mit dieser methodischen Verschiedenheit hängt es dann zusammen, dafs die metaphysischen Ergebnisse der Erkenntnistheorie auch in den beiden der Metaphysik nahestehenden Teilen nur ganz allgemeiner Natur sein können.

Der letzte Teil der Erkenntnistheorie, die Methodenlehre, tritt zufolge den grundlegenden Untersuchungen unter den Gesichtspunkt, dafs alles Erkennen eine logische Bearbeitung der Erfahrung ist. Wenn man daher dem Worte „Induktion“ alle engherzig empiristische Nebenbedeutung nimmt, so darf man sagen, dafs die Methodenlehre von Anfang bis zu Ende eine Theorie der Induktion sei. Die Deduktion müfste, freilich in einem wesentlich andern Geiste als bei Mill, als eine besondere, eigentümlich ausgezeichnete Ausgestaltung innerhalb der umfassenderen Induktion behandelt werden.

6. Wenn ich zunächst wenigstens nicht beabsichtige, im Anschlufs an das vorliegende Buch die Erkenntnistheorie in ihren weiteren Teilen auszubauen, so geschieht dies unter anderm auch mit Rücksicht darauf, dafs die neuern Bearbeitungen der in diesen Teilen vorkommenden Fragen weit mehr enthalten, was als feststehend und einer fortschreitenden Anerkennung sicher betrachtet werden darf, als die neueren Arbeiten auf dem grundlegenden Gebiete der Erkenntnistheorie. Bei einer etwa geschehenden Ausführung der weiteren Teile würden sich daher auch zahlreichere und engere Anknüpfungen an das bisher Geleistete herstellen lassen, als es in diesen Untersuchungen geschehen konnte. Indessen brauchte doch auch diese „Grundlegung der Erkenntnistheorie“, wo sie auf die Arbeiten anderer Rücksicht zu nehmen für ihre Pflicht hielt, sich keineswegs durchaus in Ablehnungen und Widerlegungen zu ergehen; sondern so reich auch die neuere erkenntnistheoretische Litteratur an Einseitigkeiten und Verirrungen ist, so konnte ich doch fast in allen entscheidenden Stücken für meine Auffassung in den Arbeiten anderer Forscher teils Vorbereitungen und Annäherungen, teils Bestätigungen und vorbildliche Errungenschaften aufzeigen. Selbst die Einseitigkeiten und Irrwege

stellten sich mir oft genug unter dem erfreulichen Gesichtspunkte des Anregunggebenden und relativ Berechtigten dar. Ich würde es nicht als den geringsten Gewinn betrachten, wenn dem Leser durch diese Untersuchungen die Überzeugung entstünde oder erstarkte, dafs selbst das zerfahrene, verwirrende Bild, das die moderne Behandlung der erkenntnistheoretischen Grundfragen zunächst darbietet, dennoch das schärfere Auge nicht nur engen geschichtlichen Zusammenhang, sondern auch stetig fortschreitende Erarbeitung der Wahrheit erkennen lasse.

DRUCK VON J. F. RICHTER IN HAMBURG.

DRUCK VON J. F. RICHTER IN HAMBURG.



